هوءَ جا تمڪي باهڙي

محمد ابراهيم جويو

هوءَ جا ٽِمڪي باھِڙي

(ڇئن جلدن ۾)

جلد پهريون

مضمون ۽ ترجما

"جِتِ نہ پکيءَ پيرُ اُت ٽِمڪي ٻاهِڙي
"ٻيو ٻارينڊو ڪينُ، ڪاهوڙڪيَ ڪيرَ ري.

"هوءَ جا ٻري هير، ڪاچي ڏونگرَ ڪنڌئين
"ٻيو ٻارينڊو ڪين، ڪاهوڙڪيَ ڪيرَ ري.

"ڏونگر منجهہ ڏياتُ، صبح ڏٺم سُجَ ۾
"ڪاهوڙين ڪاتُ، هَنيو در حق جي."

هوءَ جا ٺِمڪي باهڙي

- جلد پهريون -

محمد ابراهيم جويو

سهيڙ، چونڊ ۽ ترتيب
هادي بخش ڀَٽ

پيش لفظ
تاج جويو



نئين سنڌ اڪيڊمي ڪراچي
1995

كتاب جو نالو: هوءَ جا تمکي باهڙي.
ليکڪ : محمد ابراهيم جويو
پهريون ڇاپو : آگسٽ 1995
ڇپائيندڙ : نئين سنڌ اکيڊمي ڪراچي
ڇاپيندڙ : پيس پبلشرس ڪراچي
ڪمپوزنگ : پيس ڪمپوزرس، 5/11 رمپا پلازا
: آفيس ٽاور، بندر روڊ ڪراچي 74400
قيمت: : **150**

Hoo'a ja Timkay Bahiree

(There Beckons The Fire-Light)

Published by:

NAEEN SINDH ACADEMY KARACHI

First Edition

August 1995

Rs. 150/-

روحَ ۾ رهندڙَ دلنواز دوستن

جمال صديقيءَ

۽

فقير محمد لاشاريءَ

جي ساهَ- سُڏِيرَ يادِ ۾

”ڏونگرُ ڏکارو ڏٺم ري ڏوٿئين

پَهڻ رُنو پاڻ ۾ سڄو ڏينهُن سارو

ڳجهو تِن ڳارو، ڇپَرَ هُوءِ ڇٿَ هئا.“

فهرست

اداري پاران

سنڌ جي علمي، ادبي ۽ فڪري تحريڪ ۾ پنهنجو نور نچوئي روشني ڪندڙ عالم ۽ ڏاهي شخص سائين محمد ابراهيم جويي جو هي ڪتاب توهان تائين پهچائيندي خوشي ٿئي ٿي. ڇاڪاڻ ته هي سهاجهو ليکڪ پنهنجي خاص ۽ نرالي انداز ۾ ڪتاب جي پهرين صفحي کان ويندي آخر تائين اسان سيني سان مخاطب ٿيندي، متوجهه ڪندي، سمجهائيندي ۽ محسوس ڪرائيندي، بلڪل دوستاڻي نموني ۽ هڪ مهربان استاد وانگر سنڌس تخليقيل ۽ چونڊيل تحريرن جي هڪ اهڙي وسيع، ڪشادي ۽ روح کي ولوڙيندڙ، دنيا ڏانهن وٺي ٿو هلي، جتي علم، ادب، سياست، فلسفي، ۽ تاريخ جون ڪيئي ڏياٽيون راهه روشن ڪري جرڪي رهيون آهن، ڪجهه پنڌ ڪرڻ بعد پڙهندڙ پنهنجي اندر ۾ ڪنهن نئين روح، اعتماد ۽ ڀروسي کي ڪرموڙيندي محسوس ڪري ٿو ۽ پاڻ مرادو ئي منزل ۽ مقصد ڏانهن پنڌ ڪرڻ شروع ڪري ٿو.

اداري طرفان اڳ ۾ ئي رهبر سنڌ سائين جي - ايم - سيد جو ڪتاب "سنڌ ڳالهائي ٿي" (انگريزي ۽ سنڌي ۾) پڻ پڌرو ٿي چڪو آهي. ۽ هاڻي هي ڪتاب "هوء جا ڏمڪي باهڙي" اوهان جي هٿن ۾ آهي. اداري جي ڪوشش آهي ته سنڌ اندر وري نئين سر انقلابي ۽ فڪري تحريڪ جو مچ مچائجي ته جيئن اسان جي قوم نه رڳو تاريخ جي انقلابي شعور سان مالا مال ٿئي پر ان سان گڏوگڏ تاريخ جي شرطن ۽ ضرورتن جي پوراء لاء شعوري طرح تيار به ٿئي.

اڄ جي حالتن ۾ رڳو باشعور ۽ روشن خيال ٿيڻ ڪافي نه آهي بلڪ ان کان گهڻو اڳتي وڌي پنهنجي قومي تاريخ کي نئين سر اڏڻ ۽ ٺاهڻ جي ضرورت آهي.

اسان جو پڪو پختو ارادو آهي ته اوهان تائين اهڙا بامقصد معياري، علمي، ادبيءِ نظرياتي ڪتاب پهچايون، ۽ اهو سلسلو سدائين جاري رکون.

سائين محمد ابراهيم جويي جي ذهني، روحاني پورهئي، توڙي سنڌس

زندگيءَ جي سچي جستجو ڪان اوهان پڙهندڙ اڪيئي خبردار آهيو. سندس مهربان شخصيت ۾ رهنمائي ڪندڙ لِکتون سامهون رکي، ماڻهو سوچ ۾ پئجي وڃي ٿو ته پهرين ۾ وڏيڪ قدر ڪهڙي شيءِ جو ڪجي، سندس سماجهي شخصيت جو يا سندس روحاني پورهئي جو؟

بس هوبهو، سچل سائين جي هن سٽن واري ئي ڪيفيت ٿئي ٿي.

"سبق پڙهان يا سجڻ ڏسان."

سو اسان سيني کي اهڙا آمله سبق پاڙهيندڙ سنڌ جو هي سچڻ شخص شل سدائين اسان جي رهنمائي ڪندو رهي.

توهان تائين اهڙن معياري ڪتابن پچائڻ جو سلسلو جاري رهندو.

حق موجود ، سنڌ موجود

آصف بالادي

سيڪريٽري نئين سنڌ اڪيڊمي

ڪراچي

سيائي جي سڄ- ورن سنڌ جو سڀاڄهو ڪاتار

سنڌ جي سموريءَ ادبي ۽ فڪري تحريڪ ۾، جن ماڻهن جو ڪردارَ ۽ قدُ، بلند نظر اچي ٿو، اُنهن ۾ هڪڙو ماڻهو پنهنجيءَ سڀاجهائپَ، سادگيءَ، حليم طبيعت، نرم روييءَ، وابستگيءَ (Commitment) ۽ ڪردار جي خيال کان سيني کان قداور، اڳرو ۽ ٻَڙ جي گهاٽيءَ ڇانوَ وانگر، ڪلهه کان اڄ تائين ڌرتيءَ تي مضبوط ڄَميو ۽ ٿَميو بيٺو آهي. هيءَ سڀاجهو، سادو، حليم، نهٺو ۽ مِٺو ماڻهو، ڏيکاءَ کان ڏور، نون لکندڙن کي همٿائيندڙ، پاڻَ پَنيان رهي، ٻين کي اڳيان ڪري، اُتساهيندو ۽ اُپاريندو رهيو آهي. هيءَ ذات ۽ ڪردار ۾ ادبي انجمن ۽ فڪري اداري واري حيثيت رکي ٿو، جنهن ماڻهو ناهيا، بلڪ تخليق ڪيا آهن. هن، جو بہ پورهيو ڪيو آهي، جو بہ ڪاپو ڪيو آهي، جو بہ سيبو ڪيو آهي، سچائيءَ، سَچيتائيءَ، اورچائيءَ، قومي وابستگيءَ ۽ قومي فرض جي احساس هيٺ ڪيو آهي. اهڙي ڪامل ڪردارَ ۽ مڪملتا جي علامت ۽ اُهڃاڻ رکندڙ فردن لاءِ ئي شايد لطيف چيو آهي تہ

ڍڪي اُڪَهاڙن کي، ڪين ڍڪيائين پاڻ،
بيهر جاپي جاڻ، "اِبرَ" جي اوصاف کي.

عبدالواحد آريسر جي لفظن ۾: 'هن شخص جي عظمت ۽ اڏولتا اِها آهي تہ هن جي سنڌ سان نسبت ۽ وابستگي، زماني جي تيز ۽ تُند طوفانن ۾ بہ نہ جهڪي ٿي آهي، نہ ٽُٽي آهي. ڪلهہ [۱۹۴۷ع ۾] بہ هن جي هٿ ۾ "Save Sindh Save the Continent" ڪتاب هو ۽ اڄ بہ سندس هٿ ۾ ساڳيو ڪتاب ۽ سندس زبان تي ساڳيو نعرو آهي.'

هن آچن وارن ۽ اجرن ڪپڙن پائيندڙ پيرسنَ، پر ذهنَ ۽ دل جي لحاظ کان جوانَ ڏاهي، دانشور ۽ عالم شخص جي سوچَ، ڏاهپَ، فڪرَ ۽ تخليقن جي ڇاپ، اسان جي سموري جديد ادب ۽ قومي تحريڪ تي آهي. هن جون علمي، ادبي، تعليمي ۽ قومي خدمتون، سنڌ جي ’نئين دور‘ جي تاريخ جي سُونهن آهن.

١٣ آگسٽ ١٩١٥ع ۾، ضلعي دادوءَ، تعلقي ڪوٽڙيءَ جي ننڍڙي واهڻ ”آباد“ ۾ جنم ونندڙ ’نئين سنڌ‘ جو هيءُ ڏاهو شخصُ، محمد ابراهيم جويو، هڪڙي هاريءَ جو پُٽُ آهي. ابتدائي ڪجهه درجا ڳوٺ جي سنڌي اسڪول ۾ پڙهيو، ان بعد پرپاسي واري شهر لڪي تيرٿ جي سنڌي اسڪول ۾ داخل ٿيو ۽ ١٩٢٧ع جي اپريل مهيني ۾، سَنَ جي انگريزي اسڪول ۾ پڙهڻ ويٺو. ان زماني ۾ عام ماڻهو، تعليم ڏانهن ڌيان ڪونه ڏيندا هئا، پر جويي صاحب جا ياپ پيلا هئا، جو سندس چوائيءَ ”هڪ ڏينهن ڏاڏو [محبوب] کنهن ڪم سان سَنِ ويو ۽ موٽيو تہ هڪ اهڙي ڳالهہ ڪئي آيو، جيڪا مُنهنجي نئين جنم جو سبب بڻي.“ اها ڳالهہ، سندس انگريزي پڙهڻ لاءِ سَنَ جي اسڪول ۾ داخل ٿيڻ جي، هئي، جتي ٽي درجا انگريزي پاس ڪيائين. جون ١٩٣٠ع ۾ سنڌ مدرسي ڪراچيءَ ۾ پڙهڻ ويٺو، جنهن جو پرنسپال ڊاڪٽر عمر بن محمد دائود پوٽو هو. مئٽرڪ جي امتحان ۾ سڄي دادو ضلعي [ان وقت ڪراچي دادو ضلعي ۾ شامل هئي] ۾ ٻيو نمبر اچي اسڪالرشپ کنيائين. ١٩٣٤ع ۾ ڊي- جي- سنڌ ڪاليج ۾ داخل ٿيو ۽ ١٩٣٨ع ۾ اتان بي- اي ڪيائين. ڪاليج جي تعليم کان پوءِ ١٩٣٨ع ۾ ئي سنڌ مدرسي ۾ ماستر ٿيو. ١٩٤٠ع ۾ بمبئيءَ بي- ٽي پڙهڻ ويو. سنڌ مدرسي ۾ نوڪري ڪندي، ١٩٤٦ع ۾ ڪتاب، "Save Sindh..." لکيائين، جنهن تان ڪاوڙجي مدرسي جي صدر، پير الاهي بخش، ڪيس نوڪريءَ مان ڪڍي ڇڏيو. جويي صاحب سنڌ مدرسي ۾ ڏهہ سال ماستري ڪئي- ١٩٤٨ع ۾ ٺٽي ميونسپل هاءِ اسڪول ۾ نوڪري ورتائين ۽ اتي ٻہ ٻہ سال ڪن ماستريءَ ڪيائين، ۽ جڏهن اهو اسڪول، سرڪاري تحويل ۾ ورتو ويو تہ ٽريننگ

ڪاليج حيدرآباد ۾ بدلي ٿيس.

۱۹۵۱ع ۾ ڪيس "سنڌي ادب لاءِ مرڪزي صلاحڪار بورڊ" (جو بعد ۾ "سنڌي ادبي بورڊ" سڏيو) جو سيڪريٽري مقرر ڪيو ويو، جنهن عهدي تي رهي، ۱۹٦۱ع تائين سنڌي ٻوليءَ، ادب ۽ تاريخ جي وڏي خدمت ڪيائين. ۱۹٦۱ع ۾ سرڪاري نوڪريءَ ۾ واپس ٿيو، جتي رهندي ۱۹٦۳ع ۾، اضافي طور، ڪيس بورڊ جو اعزازي سيڪريٽري مقرر ڪيو ويو. جويو صاحب ڪجهه وقت جيڪب آباد هاءِ اسڪول جو هيڊ ماستر، ڪجهه وقت گورنمينٽ ٽريننگ اسڪول ڪوهاٽ جو پرنسپال، ڪجهه وقت لاءِ رجسٽرار اگزمينيشنس، انسپيڪٽر آف اسڪولس خيرپور ميرس، ڊپٽي ڊائريڪٽر ايڊيوڪيشن سنڌ، سنڌ ٽيڪسٽ بڪ بورڊ جو ٻهريون سيڪريٽري ۽ پوءِ ميمبر به رهي چڪو آهي.

سنڌي ادبي بورڊ جي سيڪريٽري شپ دوران سنڌي ٻوليءَ، لغت، ادب ۽ تاريخ بابت ڇپجندڙ اڪثر ڪتاب، سندس نظر مان نڪرڻ کان پوءِ ئي ڇپجڻ جوڳا سمجهيا ويندا هئا. نبي بخش ڪوسي چوائي: "جويي صاحب جو سڀ کان اهم ڪارنامو، سنڌي ادبي بورڊ کي سنڌ جي ماضيءَ جي ادب جي حفاظت جو پنڊار بنائڻ آهي، پر مان ڀانيان ٿو، جويي صاحب جو اُن کان به اُتم ڪارنامو 'مهراڻ' جي ايڊيٽري آهي."

سائين جي- ايم- سيد، محمد ابراهيم جويي جي سوانح لکندي، پنهنجي ڪتاب "جنب گذاريم جن سين" ۾ لکيو آهي ته "جويي صاحب، بورڊ ۾ پگهاردار جي حيثيت ۾ ڪم نه ڪيو آهي، بلڪه سنڌي زبان جي مِشنريءَ ۽ هڪ قومپرست سنڌيءَ طور ڪم ڪيو آهي."

جويو صاحب هن صديءَ جو وڏو اديب، مفڪر ۽ تعليمي ماهر آهي. ننڍي کنڊ ۾ آزاديءَ جي هلچل؛ آخري فيصلي ڪُن ڏينهنِ دوران جويي صاحب جو علمي- ادبي محاذ تان وڏو ڪردار آهي. ان وقت سنڌ جي سياسي ميدان جا شهسوار- مولانا عبيدالله سنڌي، شهيد الهه بخش سومرو، شيخ عبدالمجيد سنڌي ۽ سائين جي- ايم- سيد هئا. جڏهن ته

علمي ۽ ادبي محاذ جي ٻين ڪيترن سجاڳ ذهن سان گڏ سرواڻي محمد ابراهيم جويو ڪري رهيو هو. هن سنڌ جي "ڇڙوڇڙ ادبين" کي "هوائن ۾ اڏامڻ" بدران "ڌرتيءَ تي هلڻ" سيکاريو. سنڌي ادبي سنگت جي "نئين بيداري" (نشاة ثانيہ- Renaissance) ۾ جويي صاحب جو رهنما ڪردار رهيو آهي. هن سنڌي ادبي بورڊ جي رسالي "مهراڻ" رستي "جديد سنڌي ادب" جي آبياري ڪئي- ١٩٥٥-٥٦ع جي 'مهراڻ' رسالن جا سندس لکيل ايڊيٽوريل، خاص ڪري؛ "آزادي، ون يونٽ، اديب، ناشر ۽ پڙهندڙ"، "ٻولي"، "سنڌي ٻوليءَ جا مسئلا"، "فنڪار جا ڳوڙها"، "ٻولين جي ڏي وٺ"، "نج سنڌي لفظ"، "ٻہ پور"، "ادب جي درگاهہ"، "انسانيت"-وغيره پڙهڻ وٽان آهن. "آزادي ۽ ون يونٽ" واري ادارتي نوٽ بابت، ناز سنائيءَ هڪ هنڌ لکيو آهي تہ اُن ۾ جويي صاحب ون يونٽ جي حمايت ڪئي آهي. خبر ناهي اها ڳالهہ، هِن اهو ايڊيٽوريل پڙهڻ کان سواءِ لکي آهي يا ناسمجهيءَ جو شڪار ٿي لکي آهي- ڇو تہ ون يونٽ جي خلاف سنڌي اديبن پاران يا سنڌي ادبي سنگت جي محاذ تان جيڪا تحريڪ هلي هُئي، اُن جو محرڪ جويي صاحب جو اهو ايڊيٽوريل، ۽ سياسي محاذ تان سائين جي- ايم- سيد جي جدوجهد هُئي. جويي صاحب جو ون يونٽ خلاف ڪردار، ڪنهن کان بہ ڳجهو نہ آهي. آءٌ، بهتر سمجهان ٿو تہ جويي صاحب جي اُن ايڊيٽوريل جو هڪ اقتباس هتي ڏيان، تہ جيئن ڳالهہ رڪارڊ تي رهي، ۽ غلط بيانيءَ جو ازالو ٿئي؛

"آزاديءَ جي وسڪاري کان پوءِ اڄ وري اسان جي مُلڪ ۾ ٻيهر آسمان آڳميو آهي. ڪنوٽيون ڪِنويون آهن، ۽ ڀريل بادل ٻنجي برسڻ وارا ٿي آهن. مغربي پاڪستان يعني بلوچستان، سرحد، پنجاب ۽ سنڌ جي "وحدت" قائم ٿي رهي آهي. مينهوڳيءَ ۾ سنڌ جا ڏنار، پنهوار ۽ هاري ناري، وسندڙ آسمان ڏانهن نهاري، "ٻيج، مولا ٻيج" پيا ڪندا آهن، تہ وِڄن جا چمڪاٽ ۽ گوڙين جا تِڙڪاٽ ٻُڌي، پنهنجي ٻِمندڙ ٻُوئن ۽ جُهرندڙ جهوپڙن ۾ خوف وچان، ڀنل پکيڙن وانگر، مَتڙا لِڪايو. "الله

صمد، الله صمد" بہ وِيئا پڙهندا آهن. سنڌ ۾ "ون يونٽ" جي مخالفن توڙي حمايتن جي، اڄ اُها ساڳي حالت آهي، چوڌاري ڌلين ۾ اِهي اُڌڪا ٿي بيٺا آهن تہ هاڻي اسان جي ادب، اسان جي ثقافت، ۽ اسان جي ٻوليءَ جو ڇا ٿيندو!"

جويي صاحب کي سنڌي ٻوليءَ جي صحت ۽ سڌاري جو سدائين وڏو اونو رهيو آهي، هُو وقت بہ وقت اِن ڏس ۾ پنهنجن مضمونن ذريعي صحيح، نج ۽ نبارُ سنڌي لکڻ، سنڌيءَ کي فارسيءَ ۽ عربيءَ جي بيجا ڻنب ڻنبان کان بچائڻ، صحيح جملن لکڻ ۽ گرامر جي غلطين کان پاسو ڪرڻ جون هدايتون ڪندو رهيو آهي. ان سلسلي ۾ "مهراڻ" جي مختلف پرچن ۾ سندس ڇپيل ادارا، مضمونَ ۽ ١٩٧٢ع ۾ "ملير ڊائجيسٽ" ۾ "سنڌي ٻوليءَ جو بچاءُ" عنوان وارو مضمونَ، پڙهڻ وٽان آهن.

نصابي ڪتابن جي ترتيبَ، تشڪيلَ ۽ تياريءَ ۾ هڪ وڏي عرصي کان وٺي، جويي صاحب جو خاص هٿ رهيو. هن سنڌ جي مڃيل تعليمي ماهر جي صلاح، مشوري ۽ نظرثانيءَ کان سواءِ، اڪثر ڪتابن کي مُستند نہ سمجهيو ويندو آهي. هن سنڌي ادبي بورڊ ۾ نوڪريءَ دوران قلمَ سان تمام گهڻن اديبن/ ليکڪن جي ڪتابن ۽ ترجمن جي نوڪ پلڪ دُرست ڪئي، ۽ سندن ٻوليءَ کي سنواريو ۽ سڌاريو. ٻيو تہ ڇڏيو، خُود سائين جي- ايم- سيد جي ڪيترن ڪتابن جي مسودن جي تصحيحَ، وياڪرڻي ناهہ نوهَ، اختصارَ، پروفنگ ۽ ڇپائيءَ ۾ جويي صاحب جي علمي نظر جو وڏو دخل رهيو آهي.

جويي صاحب طبعزاد ۽ تخليقي مضمونن ۽ ڪتابن کان سواءِ دُنيا جي ادب مان انتهائي ڪارائتيون تخليقون چونڊي، وقت بہ وقت ترجمو ڪري، سنڌي ٻوليءَ ۽ ادب جي جهوليءَ کي مالامال پڻ ڪيو آهي. ٽي- ايس- ايليٽ جو مضمون "شاعريءَ جو سماجي ڪارج"، يونان جي اديب ۽ تعليم دان پليو ٽارچ جو مضمون "ٻارن جي تعليم"، فرانس جي انقلابي مفڪر روسو جو مضمون "ايميلي"، جارج پوليزر جو ڪتاب، "فلسفي جو ابتدائي ڪورس"، پائلو فِراري جو ڪتاب "علم تدريس

مظلومن لاءِ"، اينڊ بلائيٽن جو "پارن جو مسيح"، ايمل ايرڪمن ۽ اليگزانڊر چيتريان جو "فرينچ انقلاب"، برٽالٽ بريخت جو ڊرامو "گيليلو"، هاورڊ مونٽر جو "وحشي جيوت جا نشان"، جي- ايم مهڪريءَ جي مضمونن جو مجموعو "مهڪريءَ جا مضمون"، اسٽيفن زويگ جو "فڪر جي آزادي" ۽ ٻيون ڪيتريون ڪلاسيڪي تخليقون، ترجمو ڪري، جويو صاحب، سنڌ ۾ "علمي، ادبي ۽ فڪري غربت" کي ختم ڪرڻ طرف وڏو قدم کنيو آهي.

جويي صاحب جي ترجمي جي فن تي روشني وجهندي، نامور دانشور سراج ميمڻ لکيو آهي: "آزاديءَ کان اڳ سنڌيءَ ۾ ترجمي جو فنُ ڏاڍي اوج تي هو...... آزاديءَ کان پوءِ ترجمي جي اهميت، جيڪڏهن ڪنهن محسوس ڪئي ۽ ڪرائي، سو ابراهيم جويو هو. هن کي پاڻ به ترجمي جو فنُ ايترو ته مٿاهين معيار تي ڪٺي ويو آهي، جو هِن جا ترجما، اصلوڪيون ۽ طبعزاد تحريرون ٿيون ڀانئجن..... سنڌي ادبي بورڊ جي سيڪريٽريءَ جي حيثيت ۾ هن ڏينهن رات ڪوشش ڪري، ادبي بورڊ جي ترجمن جي اسڪيم کي اڳتي وڌايو. اُن اسڪيم ۾ دُنيا جي علم ۽ ادب جا بهترين ڪتاب چونڊيل هئا..... ترجمي لاءِ ڪتابن جي چونڊ ۾ ابراهيم جويي جي فڪر کي وڏو دخل آهي، ۽ اُهو فڪر هو ته جيڪي ڪتاب ترجمو ٿين، سي نه رڳو سنڌي ادب ۾ اضافو آڻين، پر سنڌ جي ماڻهن ۽ سنڌي زبان کي ذهني سفر ۾، ٻه قدم اڳتي نِين."

سنڌ جا چوٽيءَ جا اديب، ڏاها ۽ دانشور، جويي صاحب کي پنهنجو ادبي اُستاد ۽ گائيڊ تسليم ڪن ٿا. اُنهن ۾ شيخ اياز، سراج ۽ رسول بخش پليجي جا نالا اهم آهن. هوئن به جويو صاحب بنيادي طرح اُستاد، معلم رهيو آهي. جويي صاحب کي، سراج، راجا ڇڄ جي دور جي اُن پروهت سان ڀيٽ ڏني آهي، جنهن جي سيسي لٽائڻ لاءِ ڇڄ مٿس چڙهي ويو هو، پر اُن "چاڻ جي ديو" جي "ڏيا ۽ حشمت" ڏسي، هوش خطا ڪرائي موٽيو هو. سراج لکي ٿو: "ائين ٿو لڳي ته اُهي علم ۽ چاڻ جا پروهت جونِ مٽائي، هر دور ۾ ابراهيم جويي جهڙا ماڻهو بڻجيو

پون."

جويي صاحب جي علمي چاڻ، ڏاهپ ۽ فڪري بلنديءَ جي جهلڪ، سندس لکيل ۽ ترجمو ڪيل سوين مضمونن، مهاڳن، تنقيدي نوٽن ۽ تقريرن مان پسي سگهجي ٿي. جديد سنڌي شاعريءَ جي فني ۽ فڪري خوبين، سماجي ڪارج ۽ وطن پرستيءَ جي جذبي جي پرٽ، اسان کي شيخ اياز جي شعري مجموعن- "وڄون وسڻ آئيون"، ۽ "جل جل مشعل جل"، "هي ڪيت اڃايل مورن جا" [جي ٻئي ڪتابچا، وڄون وسڻ آئيون ۾ شامل آهن]، "ڪي جو ٻيجل ٻوليو"، "راڄ گهاٽ تي چنڊ"، "لڙيو سج لڪن ۾"، "ٻڙ جي ڇانوَ اڳي کان گهاٽي"- خاڪي جويي جي شعري ڳٽڪي- "آزاد گهر جي وطن"، ابراهيم منشيءَ جي شاعريءَ جي ڪتاب؛ "ڳوندر ويندا گذري"، اياز گل ۽ مختيار ملڪ جي شعري مجموعن- "پيلا گل پلاند" ۽ "تر ترِ تانڌاٿا"، نرنجن دوداڻيءَ جي شعري مجموعي "اباڻي اڪير" ۽ پارو چاولا جي شاعريءَ "آءٌ اڪيلي"، وغيره ٻين اهم ڪتابن جي مهاڳن ۾ نظر ايندا. جيڪي مهاڳ جويي صاحب جي انقلابي قلم جا شاهڪار آهن. سنڌي ڪلاسيڪي شاعريءَ جي ٽموُرتيءَ- شاهه، سچل ۽ ساميءَ- تي، ۽ "ٻارن جو شاهه" ڪتابن جا مهاڳ، "ساميءَ جا سلوڪ" (ٻن ڀاڱن) جا ڀــ اکــر، ۽ 'شاهه، سچل ۽ ساميءَ' جي ڪلام جي ٽن جلدن (Trilogy) جي هڪ خاص اشاعت جي مهاڳ طور لکيل تحقيقي ۽ تنقيدي ڪتاب "شاهه- سچل- سامي، هڪ مطالعو"، تاريخي دستاويز جي حيثيت رکن ٿا. اهڙيءَ طرح، سراج ميمڻ جي ڪتاب "سنڌي ٻولي"، پير حسام الدين راشديءَ جي ڪتاب "ڳالهيون ڳوٺ وڻن جون"، رسول بخش پليجي جي ادبي پرک بابت ڪتاب، "سنڌي ذات هنجن" ۽ ٻين ڪيترن ڪتابن جا مهاڳ، جويي جي ترجمو ڪيل سمورن ڪتابن جا فڪر انگيز پيش لفظ، رئيس ڪريم بخش نظاماڻيءَ جي يادگيرين "ڪيئي ڪتاب" ۽ پليجي جي جيل ياترا "ڪوٽ لکپت جو قيدي" تي ڪيل تبصرا، "ماٺهوءَ جو ڀاڳ" ۽ ترتيب ڏنل ڪتاب "مَٺ

مَٺ موتين جي" [جنهن ۾ جويي صاحب جا لکيل ست ايڊيٽوريلَ، ملڪي ۽ عالمي صورتحال تي نَوَ ترجمو ڪيل مضمونَ، ۽ ٻيا متفرقہ مضمون ۽ شعري ترجما شامل آهن]. جويي صاحب جي مثالي، دلپذير ۽ تنقيدي شعور سان ڀرپور نثر جو اعليٰ نمونو آهي. سندس لکٺي، نجَ سنڌي ٻوليءَ جو نمونو آهي. پليجي جي افساني "پسي ڳاڙها گل" جي تنقيدي اڀياسَ ڪندي، جويي صاحب نثر نويس جي اهميت هنن لفظن ۾ بيان ڪئي آهي: "اوائل ۾ شاعر ئي هوندا آهن، جيڪي ٻوليءَ کي ٺاهيندا ۽ سينگاريندا آهن، پر جڏهن ٻولي وَهيءَ چڙهندي آهي، تڏهن شاعرن کان وڌيڪ نثر نويس، اُن جي حُسن، هڳاءَ ۽ جوڀن ۾ رَسَ ڀريندا آهن" - ۽ واقعي جويي صاحب جي نثر ۾ اهو حسن ۽ اهو هڳاءُ موجود آهي، ۽ پاڻ ٻوليءَ جي جوڀن ۾ رَسَ ڀريو اٿن.

افساني "پسي ڳاڙها گل" تي جويي صاحب جي تنقيدَ، پنهنجي وقت ۾ وڏو مقام رکيو ٿي، ۽ ان ۾ ڪوبہ شڪَ نہ آهي تہ جويو صاحب سنڌي ٻوليءَ ۽ ادب جو وڏو نقاد آهي. شيخ اياز، جويي صاحب جي ان حيثيت کي، هنن لفظن ۾ ميجتا ڏني آهي: "ابراهيم، ايترو تہ وڏو آهي، جو مون کي هن جي (ادبي) فتويٰ، قاضيءَ ازل جي فتويٰ وانگر لڳندي آهي" - ايازَ، جويي جي مهانتا کي هنن لفظن ۾ بہ بيان ڪيو آهي: "طالب علميءَ جي دور ۾ مون سان ٽي اهڙا ڪاپڙي مليا، جن ٽنهي جي باري ۾ مون کي پيٺائيءَ جي هيٺين سِٽ ياد ايندي آهي: جوڳيءَ جاڳائي، ماري وڏو مامري! ۽ اُهي هئا- سوڀو گيانچنداڻي، ابراهيم جويو ۽ حشو ڪيولراماڻي..... جڏهن سنڌڙيءَ لاڻون لڏيون، تڏهن ڪيرَ چوندو تہ اُن جو سارو لباسَ، هِن جي آڏاڻي جو اُڻيل آهي! هيءُ اُهو آدي جڳادي الوپ ماڻهو آهي، جو نؤ ورنيءَ جي سينڌ ۾ ستارا سجائي، گم ٿي ويندو آهي. هن ئي مون کي سيکاريو تہ شاعري زمهرير جي برف نہ آهي، جهنم جي آگ آهي، ۽ جڏهن اُن جا شعلا تيز ٿي وڃن ٿا، تڏهن اوچتو جنت جا دروازا کلي پون ٿا."

جويو صاحب اُهو وطن پرست اديب ۽ مفڪر آهي، جنهن پنهنجيءَ

زندگيءَ ۾ ئي پنهنجي "نظريي جو قرض"، چڱائي ورتو آهي. جويي صاحب جي ذاتِ، وطن پرستيءَ ۽ انسان دوستيءَ جو سنگم آهي. جويي صاحب جي وطن پرستيءَ کي، جن لفظن ۾ سراج چٽيو آهي، اُهي چاهيان ٿو تہ اهي لفظ پنهنجي پاران هتي درج ڪريان:

"(جويو) حد درجي جو وطن پرست آهي، پر جنهن جي وطن پرستي هڪ عجيب ۽ نئين وطن پرستي آهي. اُن کي هيئن سمجهو تہ اُن وطن پرستيءَ کي پنهنجو هڪ جسم آهي، هڪ روحُ آهي، هڪ اخلاق آهي، ۽ جيڪا ساهوارِي آهي، جنهن کي ڏسي ۽ ٻڌي سگهجي ٿو، جنهن کي هٿ لائي محسوس ڪري سگهجي ٿو، جيڪا هٿ ڏگهيري اوهان کي ڇُهي سگهي ٿي. جيڪڏهن چهاءِ نہ ٿئي، تڏهن بہ پنهنجي موجودگي محسوس ڪرائي ٿي..... وطن پرستي، ابراهيم جويي جو مذهبُ آهي، ۽ مذهبن ۾ 'شرڪ' ڪبيرو گناهہ آهي."

جويي صاحب جي هن ڪتابَ: "هوءَ جا تمڪي باهڙي" (جلد پهريون) ۾ بہ اسان کي اهڙيءَ جيئري، ساهواريءَ، مجسم وطن پرستيءَ جا جهلڪا ۽ جلوا ڏسڻ ۾ ايندا. ڪتاب کي ڇهن حصن ۾ ورهائي، جنهن ترتيبَ، سلسلي ۽ مقصدَ جي هڪجهڙائيءَ وارن موضوعن جي مالها جوڙي وئي آهي، اُن ذريعي اسان کي وطن دوست ۽ قوم دوست سياستَ جي ساڃاهہ، انسان جي شعوري اوسر ۾ علمَ، عقلَ ۽ ادبَ جي افاديتَ ۽ آدرشِي انسانَ جي ڪردارَ جي ڄاڻ پوي ٿي.

● ڪتاب جي پهرئين حصي جو پهريون مضمونُ "دانهن"، اصل ۾، جويي صاحب جي ڪتابَ، "Save Sindh...." جي پيش لفظَ جو ترجمو آهي. ڪتابَ ۽ اُن جي پيش لفظَ ۾ "سنڌ ۽ سنڌي سماجَ" جو اُهو سڏَ شامل آهي، جيڪو "وقتَ جو سڏ" آهي، ۽ جيڪو "اسان ۽ اوهان" سيني کي گڏجي پرڻو آهي، جو تہ اُن ۾ ئي "اسان جي زندگي" آهي- هِن سنڌَ ۾ "سنڌ جي قومي وجود جي تسليميءَ ۽ اُن ۾ پورهيتن جي لوڪ راڄ جي قيامَ" جي ڳالهہ ڪيل آهي. هيءَ "دانهن" يا "سڏ"، اُن وقت جي "ڪانگريس ۽ ليگ" جي ليڊرن کي نہ، پر سنڌ جي اُنهن

"ذهين ۽ باشعور پڙهن ۽ ڏيڻن- شاگردن ۽ وچئين طبقي جي دانشورن" کي "عوام جي نجات" لاءِ پڪارَ جي صورت ۾ ڪيو ويو آهي، جو تہ جويي صاحب جي لفظن ۾: "ڪانگريس ۽ ليگ جي ٻي حس حڪيمن، پنهنجي مريضن کان پڇڻ بغير ئي مُنهَن جي وڏيءَ پڪائيءَ سان، انهن کي مشورو ڏنو تہ 'اوهين مريض آهيو- نيڪ ٿيڻ گهرو ٿا؟ پوءِ دوا وٺو!' بس اِها هئي انهن نيم حڪيمن جي تشخيص، ۽ اهو هو سندن دوا جو نُسخو! نہ مرض کي نشانيو ويو، نہ ئي اُن جي سڃاڻپ ٿي؛ 'مرض' جي شفا جو نُسخو بہ ڪونہ وَصفايو ويو ۽ نہ ئي تَرڪيبيو ويو. مريضن کي البت بہ پڙيون- هڪ هندستان جي نالي واريءَ ٻي پاڪستان جي نالي واري- پري کان ئي ڏيکاريون ويون هيون ۽ کين چيو ويو هو تہ 'اِهي اَتوَ امرت ڌارا جون پڙيون.'

● اِن "دانهن" جي روشنيءَ ۾ ئي، ساڳئي مهيني، يعني جون ۱۹۴۷ع ۾ جويي صاحب، سنڌ ليجسليٽوِ اسيمبليءَ جي ميمبر صاحبن جي خدمت ۾ هڪ "کُليل خط" لکيو هو؛ جيڪو هِن پاڻَ، اُن وقت سڏايل سنڌ اسيمبليءَ جي سيشن جي موقعي تي، سنڌ اسيمبلي بلڊنگ جي احاطي اندر ميمبرن ۾ ورهايو هو؛ جو تہ اُن سيشن ۾ سنڌ جي آئينده حڪومت نهڻ ۽ پاڪستان جي آئين ساز اسيمبليءَ ۾ اختيارن جي ورڇ بابت غور ويچار ٿيڻو هو. جويي صاحب، هن خط ۾ ميمبرن کي چئنءَ طرح لکيو هو تہ اهي "مجوزه پاڪستان جي آئين ساز اسيمبليءَ" ۾، پاڪستان جي فيڊريشن جي لحاظ کان "سنڌ جي مستقل وجود جي تسليميءَ"؛ "سنڌ جي قدرتي وسيلن تي فقط سنڌ جي مخصوص حق" جي بحاليءَ؛ ۽ سنڌ اندر "قانون سازيءَ ۽ قانون پردازيءَ جي سمورن شعبن کي سنڀالڻ جا اختيار ۽ جوابداريون"، فقط سنڌين جي هٿن ۾ مخصوص هئڻ جي؛ان حقَ ميڙائڻ لاءِ، پنهنجن چئن عيوضين کي، مٿين ڳالهين جي بنا تي کليل لفظن ۾ فرمان (Mandate) ڏين تہ اهي اُتي پنهنجو فرض پورو ڪن- تہ جيئن ان قسم جي فيصلي ٿيڻ بُعد، "اسان جا عام ماڻهو، آزاد زندگيءَ جا فائدا ۽ لذيذ ميوا چکن ۽ استعمال ڪن.

۽ ڌارين جي غلاميءَ مان نجات ملڻ سان گڏ سندن ڏک ڀريءَ زندگيءَ ۾ خوشي، سک ۽ سلامتي آندي وڃي."

● "اولهه پاڪستان ۾ ٻولين جو مسئلو" - جويي صاحب جو اهو فڪر انگيز ۽ اهم مضمون آهي، جنهن تي جيڪڏهن پاڪستان جا حڪمرانَ، ايمانداريءَ سان عمل ڪن ها، ۽ پاڪستان جي فيڊريشن ۾ شامل قومن جي زبانن کي "قومي زبانون" تسليم ڪن ها، ته اڄ قومون، پنهنجي زبانن لاءِ ڪوبه خطرو ۽ اُردوءَ جي حاڪميت ۽ بالادستيءَ وارو جبرُ محسوس نه ڪن ها. هيءُ مضمون، جويي صاحب، سرڪاري ملازم هئڻ جي ناتي، ۽ پاڻ کي پوئتي رکڻ واري مزاجَ جي ڪري، پنهنجي نالي بدران "سليم احمد" جي نالي، مئي ۱۹۶۷ع ۾ پمفليٽ جي صورت ۾ ڇپارائي، ورهايو هو. هن فڪر انگيز مضمون ۾، سنڌي ٻوليءَ خلاف، ڌارين حڪمرانن ۽ غير سنڌي ڪاموري شاهيءَ جي ناپاڪ سازشن کي وائکو ڪندي، ۱۹۵۶ع ۾ ڪراچي يونيورسٽيءَ جي سنڊيڪيٽ پاران هڪ نهراءُ ذريعي، سواءِ ڪنهن سبب ڏيڻ جي، سنڌي ٻوليءَ جي يونيورسٽي امتحانن ۾ جواب ڏيڻ جي تسليم ٿيل ذريعي جي حيثيت ختم ڪرڻ؛ ۱۹۵۹ع ۾ "مشهور معروف" قومي تعليمي ڪميشن پاران اردوءَ کي اهميت ڏئي، سنڌي ٻوليءَ کي رڳو پنجين پرائمري ڪلاس تائين "تعليمي ذريعي" طور محدود ڪرڻ [جنهن سازش خلاف سنڌين جدوجهد ڪري ۱۹۶۲ع ۾ ان فيصلي کي رد ڪرايو هو] ۽ ۱۹۶۶ع ۾ ميرپور خاص ۽ خيرپور ميرس ۾ اولهه پاڪستان سرڪار پاران کوليل ٻن "جامع اسڪولن" (Comprehensive Schools) ۾ تعليم جو ذريعو اردو مقرر ڪرڻ- خلاف، هن مضمون ۾ مدلل نموني بحث ڪيو ويو آهي، ۽ ان قسم جي "سرڪاري فيصلن" کي رد ڪندي، انهن کي "پاڪستان جي دستور" ۽ "متحد جمعيت اقوام" (U.N.O) جي "بنيادي انساني حقن واري پڌرنامي" جي ڀيڪڙي ۽ خلاف ورزي سڏيو ويو آهي. هن مضمون ۾، اردوءَ کي جملي پاڪستان جي ۷ کان ۸ سيڪڙو ماڻهن جي زبان (انگن اکرن سان ثابت ڪندي)، "ٻولين جي

مسئلي" کي هميشہ لاءِ حل ڪرڻ لاءِ ۽ "اردوءَ جي تاڦيل بالادستيءَ" واري احساس جي خاتمي لاءِ جويي صاحب ٽي بنيادي ڳالهيون يا حل ڏنا آهن:

(۱) سنڌي، پشتو، بلوچي ۽ پنجابي ٻولي ڳالهائيندڙ ماڻهن کي پرائمري تعليم سندن مادري ٻولين ۾ ڏيڻ گهرجي. ساڳيءَ طرح جن ٻارن جي مادري ٻولي اردو آهي، ڪين پرائمري تعليم اردوءَ ۾ ڏيڻ گهرجي.

(۲) چئيءَ طور ٻوليءَ وار نروار ٿيل ايراضين جي ٻولين کي "قومي زبانون ۽ اردو کي مختلف قوميتن جي وچ ۾ لاڳاپي جي زبان قرار ڏجي. اردوءَ کي چوٿين ڪلاس کان وٺي ٻيءَ لازميءَ ٻوليءَ طور پڙهائڻ گهرجي. ساڳيءَ ريت، اردو ڳالهائيندڙ ٻارن کي وري چوٿين ڪلاس کان وٺي، لازمي ٻيءَ ٻوليءَ طور، ان علائقي جي ٻولي پاڙهجي، جتي هو رهن ٿا.

(۳) جنهن عوامي [قومي] ٻوليءَ کي پنهنجي چئيءَ طرح نروار ٿيل ايراضي آهي، سا اُن ايراضيءَ جي سرڪاري ٻولي ٿيڻ کپي. اولهہ پاڪستان ۾ خاص ڪري سنڌي ٻولي اڳ ۾ سؤ سالن کان بہ مٿي، پنهنجي ايراضيءَ ۾ سرڪاري ٻولي رهي آهي، ان ڪري ان کي سنڌ ۾ سرڪاري زبان جو رتبو ڏئي، ملڪ جي دستور ۾ تسليم ڪيو وڃي.

● "سنڌ دائم رهي- سنڌ سالم رهي"- عنوان وارو مضمون، ون يونٽ جي خاتمي کان پوءِ جويي صاحب جو، لاهور جي ڪن چالاڪ پر ڪوتاهہ انديش سنڌي ڪامورن، سنڌ ۾ رهندڙ ڪن سڄيءَ عمر "پيٽ جي پوڄا" ۽ آخري عمر ۾ "ضمير جي ملامت ۾ ورتل" رٽائر ٿيل ڪامورن، نام نهاد قومي پريس، ناپُختہ ۽ گهٽ تجربيڪار سياسي ذهن، لڙڪو ڪالم نويسن، سياسي ڊيڄڙي ۾ ورتل ۽ هار کان اڳ هار ڪاڏل ذهن، هڪ نئين دور جي نام نهاد انقلابي ليڊر ۽ هڪ نئين اُڀرندڙ سرمايہ دار ٻاران ڪراچي واپس نہ وٺڻ بابت آيل مضمونن، تجزين ۽ بيانن کي رد ڪندي، "ڪراچي سنڌ کي ملڻ کپي" جي حق ۾ مدلل نموني لکيل

مضمون آهي. هن مضمون ۾ انهن ناعاقبت انديش ماڻهن کي هڪ وطن پرست جي حيثيت ۾، جويي صاحب جواب ڏيندي، سندن خدشن کي رد ڪيو آهي ۽ وطن جي حُب جي وضاحت ڪندي لکيو آهي ته: "وطن جي حُب جي هڪ عام مجبل خاصيت هيءَ به آهي ته اها وطن جي سرزمين جي انچ انچ لاءِ پنهنجن فرزندن کان سر جو دانُ گهرندي آهي ۽ اهو هو وڏيءَ خوشيءَ ۽ وڏي فخر سان گهوريندا آهن" - ڪراچيءَ جي سنڌ کان علحدگيءَ واري واٽڙي آواز جي ڪُوڙن دليلن ۽ هٿراڌو انگن اکرن کي رد ڪندي، جويي صاحب لکيو آهي ته "ڪراچي ڪانه کپي! ڪراچي ڪانه کپي!" جي رٽ لڳائڻ وقت سوچڻ گهرجي ته قوم ۽ وطن جي سالميت خلاف نعري بازي ۽ اُن جي هڪ علائقي تان دستبرداريءَ جي اعلان بازي ڪندي، هو مستقبل ۽ تاريخ جي نگاهن ۾ ڪيڏي نه هڪ سنگين ۽ خطرناڪ ذميداري پنهنجي سِر تي کڻي رهيا آهن! جيڪڏهن ون يونٽ ناهڻ وارا يا اُن جي ٺهڻ جي اجازت ڏيڻ وارا غدار ۽ غدارن جا دوست چئجن ٿا، ته وطن جي علائقائي سالميت جي وڪڻڻ، خيرات ڪرڻ يا پيش ڪرڻ وارا، يا اهو وِڪرو ۽ اها حوالگي برداشت ڪرڻ وارا، ڇا ٿا سڏي سگهجن؟ ۽ اِن لاءِ هو ڪڏهن معاف به ٿي سگهن ٿا؟" هن مضمون جي اجوڪين حالتن ۾ به وڏي اهميت آهي، جڏهن هڪ پيرو وري سرڪاري، عالمي ۽ مقامي سازش ذريعي ڪراچيءَ کي سنڌ کان جُدا ڪرڻ، ڪراچيءَ کي هانگ ڪانگ جو نعم البدل بنائڻ، ڪراچيءَ کي باهرين سرمائيدارن لاءِ فري پورٽ بنائڻ يا ڪراچيءَ کي مرڪز (وفاق) سان گڏائڻ لاءِ ناپاڪ ۽ سنڌ دشمن آواز بلند ٿي رهيا آهن.

● "آسماني بادشاهت، هيٺ ڌرتيءَ تي، هن دنيا ۾" - 'الوحيد- آزادي نمبر' جي ٻئي ڇاپي تي جويي صاحب جو پيش لفظ آهي، جيڪو ڪنهن مجبوريءَ يا مصلحت هيٺ ڪتاب ۾ ڇپجي نه سگهيو هو. سنڌ، انگريزن جي ۹۰ سالن جي ماتحتيءَ کان پوءِ اپريل ۱۹۳۶ع ۾ دنيا جي نقشي تي صوبي جي صورت ۾ نروار ٿي هئي ۽ اُن خوشيءَ جهڙي موقعي تي، اُن وقت جي نامور اخبار 'الوحيد' 'سنڌ- آزادي نمبر' ڪڍيو هو-

جنهن جي تاريخي اهميت محسوس ڪندي، ۴۰ سالن کانپوءِ، ان جو ٻيو ڇاپو، سنڌي اديبن جي سهڪاري سنگت پاران ڇاپيو ويو هو. تہ جيئن سنڌ جي نئين نسل کي پنهنجي تاريخ جي آگاهي ڏجي. هن تاريخي دستاويز تي جويي صاحب جو هيءُ عالمانہ مهاڳ، اسان کي پنهنجن وڏڙن جي تاريخي جدوجهد کان واقف ڪري ٿو ۽ ٻڌائي ٿو تہ الوحيد جي هن نمبر جي اهميت وقت گذرڻ سان ختم نہ ٿي آهي ۽ اسين جيڪي سنڌ جي تاريخ کي پڙهڻ ۽ پرجهڻ پنهنجو حق ٿا سمجهون ۽ پنهنجو فرض ٿا سمجهون، تن لاءِ هن نمبر ۾ ڪافي ڪجهہ مواد موجود آهي.

هيءُ مهاڳ، هن "نمبر" جو هڪ قسم جو تنقيدي جائزو بہ آهي، جيئن اُن ۾ ڪيترن مضمون نگارن اهو ڄاڻايو آهي تہ "بمبئيءَ کان سنڌ جي علحدگيءَ جي تحريڪ ۾ سنڌ جا هندو نہ رڳو شامل نہ هئا. پر اُن جا مخالف، بلڪ ڪٽر مخالف هئا" - تہ جويو صاحب، حقيقتون بيان ڪندي، ٻڌائي ٿو تہ "حالانڪ اها حقيقت نہ هئي. سنڌ جي علحدگيءَ جي پهرين گهر، ۱۹۱۳ع ۾، سنڌ جي هڪ محب وطن هندو بزرگ، هرچند راءِ وشنداس،ڪئي هئي، ۽ اُن گهر سان سنڌ جي هندن جي قومپرست اڪثريت آخر تائين متفق رهي.

هن مهاڳ ۾ جويي صاحب، مسيح جي "آسماني بادشاهت" جو قصو دلپذير ۽ افسانوي انداز ۾ بيان ڪندي ٻڌايو آهي تہ "هر مظلوم ۽ محڪوم قوم پنهنجي مسيح جي انتظار ۾ هوندي آهي ۽ پنهنجي نجات لاءِ ۽ بهتريءَ لاءِ اُن جي اميد سدائين پنهنجي اولاد ۾ هوندي آهي. هر انساني سماج ۾، نئين نسل ۽ تاريخ جو هيءُ سٻنڌ لازمي ۽ اٽوٽ ٿئي ٿو. سنڌي سماج جا بہ پنهنجا مسيح آهن. سنڌي سماج بہ ماريل ۽ ڏکويل سماج آهي. سنڌي سماج سان بہ خدا جو، تاريخ جو، مستقبل جو واعدو آهي. سنڌي سماج جي بہ تاريخ آهي. اُن جي سک ۽ سوڀيا جي تاريخ، اُن جي ڏک ۽ ناڪاميءَ جي تاريخ- سنڌي سماج بہ پنهنجي تاريخ مان سبق سکي سگهي ٿو ۽ اتساهہ حاصل ڪري سگهي ٿو. سنڌي سماج جا پيئر ۽ مائرون، نانا ۽ نانيون، ڏاڏا ۽ ڏاڏيون بہ پنهنجن

دودن ۽ دولهہ دريا خانن، ڪنهن ميان آدم شاهہ، ڪنهن ميان دين محمد، ڪنهن مخدوم بلاول، ڪنهن صوفي شاهہ عنايت، پنهنجن ڪن هوشن ۽ هيمن، پنهنجن ڪن چاتل ۽ اڻ چاتل شهيدن، سورمن ۽ سرويچن جو انتظار ڪري سگهن ٿيون......"

"سنڌ آزاد نمبر" جي ٻيهر ڇپائيءَ جي اهميت بيان ڪندي جويو صاحب لکي ٿو تہ: "هن ۾ انهن [سنڌي قوم جي مسيحن] لاءِ ڪجهہ تاريخ آهي، ڪي خواب آهن ۽ ڪي قومي آداب جون ڳالهيون ۽ ڪجهہ قومي جدوجهد جا شرط ۽ بار آهن."

● "صوبائي خودمختياري ۽ قومي اتحاد" - عنوان واري مضمون ۾ دليلن سان قومي مسئلن ۽ ڏار ڏار قومي وحدتن جي شڪن ۽ شڪايتن جو بيان ڪري ڄاڻايو ويو آهي تہ ملڪ اندر "صحتمند قومي اتحاد" اُن وقت تائين ناممڪن آهي، جيستائين "پنجاب" جي "تحڪمانہ حيثيت" ختم ڪري، پاڪستان ۾ شامل ٿيندڙ ڇهن جُدا جُدا "قومي وحدتن" کي ملڪي فيصلن جي اختيارن ۾ شرڪت ۽ قومي ڳهرو وسيلن جي "منصفانہ تقسيم" جو حق تسليم ڪري، قومي وحدتن کي مڪمل "صوبائي خودمختياري" نہ ٿي ڏني وڃي.

● "نظام مساوات- اتحاد ۽ آزاديءَ جو نئون صبح" - بہ ساڳئي تسلسل جو مضمون آهي، جنهن ۾ پاڪستان جي موجوده "سياسي غير يقينيءَ ۽ عدم اطمينان" جو وڏو ڪارڻ، پاڪستان جي "بنيادي دستاويز ۽ اساسي معاهدي" [۲۳ مارچ ۱۹۴۰ع واري ٺهراءَ] کان انحراف ۽ روگرداني قرار ڏنل آهي ۽ "قومي وحدتن" کي وحداني طرز جي آئين، ون يونٽ، اولهہ ۽ اوڀر پاڪستان جي ورهاڱي، مضبوط مرڪز، ۽ نظام اسلاميءَ جي نفاذ جي نعري هيٺ ڳنڍ رکڻ جي تجربن کي ناڪام سڏيو ويو آهي- خاص ڪري سنڌ جي حوالي سان اڀرندڙ خدشن جو حل- ۱۹۴۰ع واري "پاڪستان ٺهراءَ" تي مبني مساويانہ نظام [ڪنفيڊريشن يعني آزاد ۽ خودمختيار رياستن جو قيام] ۾ ئي ڏيکاريو ويو آهي.

● "ويچار"- اصل ۾ سنڌي ادبي سنگت ڪراچيءَ پاران ٣١- ڊسمبر ١٩٨١ع تي جويي صاحب سان رچايل رهاڻ ۾، سندس ونڊيل ويچار آهن، جن ۾ جويي صاحب سنڌ مدرسي جي يادن، ذاتي زندگيءَ جي مختلف رُخن ۽ پنهنجي ادبي ۽ تعليمي پورهيي تي روشني وجهڻ سان گڏ سنڌ بابت پنهنجا خيال، اُمنگ ۽ خواهشون بيان ڪيل آهن- جويي صاحب، سنڌ کي قديم زماني ۾ جمهوريت جي "ماتر يومي" سڏيندي، اُن جي "اڄوڪين حالتن ۽ سماج" کي انقلاب فرانس کان اڳ جي فرينچ سماجَ ۽ يورپ جي ٻين قومي سماجن [پولنڊ، اٽليءَ ۽ آئرلنڊ] سان ڀيٽ ڪئي آهي، ۽ سنڌ ڌرتيءَ تي "روشن خياليءَ، احتجاج ۽ جدوجهد" وسيلي هڪ اهڙي "بهشت" قائم ڪرڻ جو اُمنگ ڏيکاريو آهي، جيڪو "آزاد" هجي، جتي "پورهيتن جو لوڪ راڄ" هجي، جنهن ۾ اُن جا لازمي توسيعي قدر- آزادي، اخوت ۽ مساوات- عمل ۾ هجن.

● "تدبير جو سفر"- جويي صاحب جي، ١٩٨٣ع ۾ سنڌ گرئجوئيٽس ائسوسيئيشن جي ٻارهين سالگره ۽ ساليانيِ انعامي تقريب جي موقعي تي ڪيل تقرير جو عنوان آهي، جنهن ۾ جويي صاحب هن پڙهيلن/ عالمن جي تنظيم کي "عوام جي سياست" کان ڌار نه ٿيڻ ۽ ايندڙ نسلن لاءِ هن ڌرتيءَ تي "جنت" اڏڻ لاءِ سمجهاڻي ڏيندي چيو آهي تہ "اوهين [عالم، عصري علمن جا ڄاڻو ۽ سند يافتہ] بہ جيڪڏهن پنهنجي ائسوسيئيشن جي ڪارڪرديءَ ۾ خواص جي سياست تي عمل پيرا رهندا تہ اسان جو حڪمران، عالي مقام طبقو ۽ سندن "خواصوڪرسي". جيڪا اوهان کي سياست کان روڪي ٿي يا ڊيڄاري ٿي، نہ رڳو اُن کي خوشيءَ سان برداشت ڪندي، پر وڏي وڏي اوهان کي همٿائيندي ۽ اوهان جي اُن عمل کي زور وٺائيندي. هاڻي اهو اوهان جي پنهنجي فڪر ۽ ارادي تي ڇڏيل آهي تہ ڪهڙي سياسي عمل کي اوهين پنهنجو انساني يا مذهبي ڪارج ميڄو ٿا ۽ اختيار ڪريو ٿا- عوامي عمل کي يا خواصي عمل کي، ڊيموڪرئٽڪ عمل يا پليوٽوڪرئٽڪ عمل کي، انسان پسند عمل کي يا دولت پسند عمل کي."

● "سنڌ منهنجي خوابن جي" - شاهه عبداللطيف ڪلچرل سوسائٽي ڪراچي پاران "سنڌي معاشرو ۽ سنڌ سياڻي" - سيمينار ۾ جويي صاحب جي صدارتي تقرير آهي، جنهن ۾ سنڌ سان هڪ سچي ۽ حلالي پٽ (Son of Soil) جي وابستگي قائم رکندي، سنڌ جو هي ۽ دانشور، سنڌ جي تاريخ کي ٽن دورن ۾ ڏسي ٿو- (۱) ۱۸۴۳ع تائين جو (قبل از تاريخ ۽ بعد از تاريخ) دور، (۲) ۱۸۴۳ع کان ۱۹۴۷ع تائين ۽ جي هڪ صدي ۽ جي غلامي ۽ جو دور ۽ (۳) اڄوڪو اياڻو دور- سنڌ ۽ سنڌ جا ماڻهو "ڪل- هند بينڪي نظام" سان جهيڙيندي، ۱۹۴۷ع ۾، هڪ قسم جي "راجوٽي فيصلي" موجب، جنهن سان ڪانگريس، مسلم ليگ ۽ حڪومتِ برطانيه- ٽنهي ڌرين جو اتفاق هو، پاڪستان ۾ ڪن "متفقه شرطن" [۱۹۴۰ع جي قرارداد] موجب "خود اختيار ۽ خود ارادي" حيثيت سان شامل ٿيا هئا. پر انهن شرطن تي پاڪستاني "اقتدار ۽ اختيار" جي "نون نوابن ۽ صاحبلوڪن" پيڪڙي ڪئي، ۽ اڄ اسان سنڌي- "ان امڪان جي خوف ۾ ورتل آهيون ته اسان جي وجود جو ڇا ٿيندو؟" - ان خوف مان نجات جو رستو، جويو صاحب، شاهه لطيف جي لفظن ۾:

"سڪين ڪه سلام کي، ڪرين ڪَه نه ڪلام،
پيا در تن حرام، اي ۽ در جنين ديکيو."

ڏسي ٿو، ۽ "اي ۽ در"، انقلاب جو در، جدوجهد جو در آهي- ڇو ته جويي صاحب کي پڪ آهي ته "سنڌي سماج، سياڻي جي سنڌ ۾ اهو ئي هوندو، جيڪو اسين پنهنجي دل ۾ پاڻ رٿينداسون ۽ پنهنجن هٿن سان پاڻ اڏينداسون."

● ڪتاب جي پهرئين حصي جو آخري اسم "سنڌ، فساد جي زد ۾"، ڏنل انٽرويو آهي، جنهن ۾ هن سنڌ اندر ٿيل فسادن تي روشني وجهندي، انهن کي پاڪستان سرڪار جي ڪراچي- انتظاميه جي ۱۹۵۰ع ۾ کنيل غلط قدمن ۽ پاليسين جو نتيجو قرار ڏنو آهي- جن هيٺ ڪراچي ۽ مان سنڌي اسڪول ختم ڪيا ويا، سنڌ يونيورسٽي ۽ کي

ڪراچيءَ مان حيدرآباد منتقل ڪيو ويو، ۽ سنڌي زبان ۽ ثقافت کي ختم ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي وئي. ان کان سواءِ هن اردو سياسي صحافت ۽ مذهبي سياسي جماعتن، خاص ڪري جماعت اسلاميءَ جي پاليسيءَ کي به ان جي بنيادي ڪارڻن ۾ شامل ڪيو آهي. هن انٽرويو ۾ 'سنڌي مهاجر مسئلي' تي تفصيلي روشني وڌل آهي.

اهڙيءَ طرح ڪتاب جي پهرئين حصي جا سمورا طبعزاد [انگريزي ۽ سنڌيءَ ۾ بنيادي طرح لکيل/ چيل] مضمون، تقريرون ۽ انٽرويو، سنڌ جي قومي وجود جي بقا ۽ سلامتيءَ واري امنگ سان واڪيل آهن، جن ۾ سمجهايل آهي تہ "وطن دوستي ۽ قوم دوستي، اڄ جي جائز ۽ معروف سياست آهي ۽ اها انسان دوستيءَ جي آڏو رڪاوٽ نہ آهي."

ڪتاب جي ٻئي حصي ۾، ٦ مضمون ڏنا ويا آهن، جن مان هڪ کان سواءِ ٻيا سمورا، دنيا جي ڏاهن ۽ فيلسوفن- جان وئن ڊُون سائوٿ ورٿ، جي. جي. روسو، پروفيسر سي. اي. ايم. جوڊ، اي فونيسڪا پامينٽل ۽ مارس ڪارن فرٿ جي فلسفيانہ مضمونن جا ترجما آهن. انهن مان پهرئين مضمون- "انسان ۽ سندس دنيا" ۾ اوائلي انسان، اوائلي پٿر واري زماني، پراڻي پٿر واري زماني ۽ نئين پٿر واري زماني تي روشني وجهي، انسان ۽ سندس دنيا جي اوسر بيان ڪئي وئي آهي. ٻئي مضمون "انساني غير برابريءَ جي ابتدا" - [جي. جي. روسو] ۾ انسانن جي وچ ۾ فطرتي يا طبعي ننڍ وڏاين ۽ سياسي يا سماجي غير برابرين تي تفصيلي ڄاڻ ڏني وئي آهي، ۽ ٻڌايو ويو آهي تہ تاريخ حيات جي ڪهڙيءَ منزل تي انسان فطرت (Nature) طرفان مليل خود مختياريءَ ۽ آزاديءَ کي ڇڏي، مصنوعي ۽ خود ساختہ غلاميءَ جي زنجيرن [سياسي يا سماجي غير برابرين] ۾ گرفتار ٿيو آهي. آخر ۾ فرينچ فلاسافر بہ نتيجا ڪڍي ٿو. (١) فطرت جي نظام ۾ ڪا خاص غير برابري موجود ڪانہ آهي، پر انسانن ۾ موجود سموري غير برابري، خود انسان جي ذهن جي ارتقا ۽ ذهني قوتن جي اوسر مان پيدا ٿي، مستحڪم ٿي، ذاتي ملڪيت جي سرشتي هيٺ "حق بجانب" بڻجي وئي آهي. (٢) سماجي يا قانوني غير

برابري- جڏهن بہ فطرت پاران عائد ٿيل جسماني غير برابريءَ جي مناسبت ڪان متي هوندي، تڏهن اها فطري حق ۽ فطري انصاف جي ورڌ سمجهي ويندي.

● "ٻاهرينءَ دنيا بابت اسان کي ڪهڙي خبر آهي" - ڪتاب، "گائيڊ ٽُ فلاسافيءَ" جو پهريون باب آهي، جنهن ۾ "ٻاهرينءَ دنيا" بابت اسان جي حاصل ڪيل ڄاڻ تي روشني وجهندي فلسفيانہ انداز ۾ نتيجو ڪڍيو ويو آهي تہ: "ٻاهرينءَ دُنيا متعلق اسان کي جنهن بہ سلسلي ماتحت خبر يا ڄاڻ حاصل ٿئي ٿي، انهيءَ سلسلي ۾ اسان جي ذهن جو زياده دخل آهي يا اسان جي بدن ۽ حواسن جي عضون جو.- ٻنهي حالتن ۾ هن خيال کي اسين ڪنهن بہ طرح نظرانداز نہ ٿا ڪري سگهون تہ دنيا جون جيڪي بہ خاصيتون اسين معلوم ڪريون ٿا، تقريباً انهن سمورين خاصيتن جو انحصار اسان تي آهي.

● "جمهوريت، انسان ذات لاءِ" - برازيل جي مصنف ۽ بين الاقوامي انتظام ۽ اقتصاديات جي ماهر Fonesca Pimental جي مضمون جو ترجمو آهي، جنهن ۾ جمهوريت جي پهرئين جنم جي تاريخ بيان ڪندي [جنهن موجب اُن جو جنم يونان ۾ ٿيو، پر اها محدود جمهوريت هئي، ۽ اُن اعليٰ جمهوريت جو بنياد غلامن جي پڪهر ۽ رت تي رکيل هو]، اُن جي ٻئي جنم يعني نشاة ثانيہ [١٨ صديءَ جي آخر ۾ آيل ١٧٧٦ع جي آمريڪي انقلاب ۽ ١٧٨٩ع جي فرينچ انقلاب، جن موجب 'حڪمرانيءَ جي سڄي طاقت يا اختيار، ماڻهن وٽان، عوام وٽان، خلق وٽان ملي ٿو- ۽ هي حڪمران فقط ماڻهن جا، عوام جا، خلق جا عارضي نمائندا آهن] کان وٺي "عوامي جمهوريت" [١٩١٧ع جي روسي انقلاب] جو سفر بيان ڪري نتيجو ڪڍيو ويو آهي تہ هن وقت دنيا اندر جمهوريت جا بہ بنيادي تصور آهن: "هڪ "مغربي تصور"، جيڪو يونائيٽيڊ اسٽيٽس آف آمريڪا ۽ مغربي يورپ جي ملڪن وغيره ۾ رائج آهي؛ ۽ ٻيو "مشرقي تصور"، جيڪو سوويت يونين ۽ چين جي رعيتي راڄ ۽ دنيا جي ٻين سوشلسٽ ملڪن ۾ رائج آهي. پر انهن ٻنهي تصورن جي

سنگم يا امتزاج (Synthesis) وسيلي " وچين راهه، سچي راهه " (In Medio Virtus) ڪيڍي سگهجي ٿي، "جنهن سان آزاديءَ ۽ مساوات ۾ همدمي ۽ مطابقت پيدا ٿي سگهي ٿي، ۽ اهو ئي واحد وسيلو آهي، جنهن ذريعي اڄ جي "عالمي تناءَ" جي هڪ مکيه جڙ کي اکوڙي ڪيڍي سگهجي ٿو.

● "امن جي جنگ، انسان جي بقا لاءِ" - مضمون، جويي صاحب جو طبعزاد مضمون آهي، جنهن ۾ دنيا جي انسان جي بقا لاءِ امن جي اهميت جو احساس ڏياريندي، ٻيءَ عالمي جنگ جي محاذ تي استعمال ٿيل بارود، هيروشيما ۽ ناگاساڪيءَ جي شهرن اندر لکين انسانن جي قتل، ١٩٣۵ع کان ١٩٨٢ع تائين دنيا اندر موجود ائٽمي بمن [جن جو تعداد ۵٠ هزار آهي]، آمريڪي صدر رونالڊ ريگن جي "خود فريب ديوانگي"، اعصابي گئس جي استعمال ۽ اُن مان رسيل نقصان، موتمار ميزائلن جي موجودگيءَ ۾ امن لاءِ اُٿندڙ آوازن ۽ تحريڪن [جن ۾ مئي ١٩٨٢ع ۾ روس اندر ١١٠ ملڪن جي مذهبي ڪارڪنن جي "هٿيارن کي روڪڻ ۽ ائٽمي هٿيارٻنديءَ جي خاتمي" لاءِ سڏايل عالمي امن ڪانفرنس به شامل هئي] جي حمايت ڪئي آهي؛ ۽ امن جي حمايت ۾ جرمن شاعر جرڊئيشن ۽ ڊينمارڪ جي شاعر اِفي هارڊر جا به نظم ترجمو ڪيا آهن.

● ٻئي حصي جو آخري مضمون، "بامقصد فلسفو"، جڳ مشهور ليکڪ "مارس ڪارن فرٿ" جي ڪتاب "جدلياتي ماديت" جي جلد پهرئين "ماديت ۽ جدلياتي طريقو" جو ترجمو آهي، جنهن ۾ "پارٽي فلسفي"۽ "ماديت ۽ تصوريت" تي تفصيلي روشني وڌل آهي- ۽ ائين اسان جي هن ڏاهي ياءَ، جويي صاحب، اسان کي "علم جي اهميت، علم ذريعي عقل جي واڌ ۽ علم جي جائز فائدن جي ڄاڻ" ڏيڻ جي ڪوشش ڪئي آهي.

● ڪتاب جي ٽئين حصي ۾ جويي صاحب جا به انٽرويو، هڪ مضمون ۽ رسول بخش پليجي جي ڪتاب "ڪوٽ لکپت جو قيدي" ياڳي

بئي بابت هڪ تاثر ڏنل آهن. پهرئين انٽرويوء "ادب، سياست ۽ تعليم" ۾ جويي صاحب، تفصيلي طور ادب جو سماجي ڪارج ڄاڻائيندي ٻڌايو آهي تہ "ادب، سماج کي اُن جي هيٺائيء ۽ پابنديء کان نجات جو رستو ڏيکاري ٿو." ان کان پوء سنڌي ادب تي اچوڪي صورتحال [رسالن تي بندش ۽ سرڪاري ڏمر وغيره] جي اثرن، اُن صورتحال ۾ ادب جي ڪردار، ادب ۽ سياست جي لاڳاپي، سنڌي ٻوليء جي حيثيت، سنڌي اديبن بابت سرڪاري الزامن، ادب ۾ ڪابي ۽ ساڄي ڌر جي اصطلاحن، پاڪستان جي موجوده تعليمي معيار، نصاب ۾ وقت سر ايندڙ تبديلين وغيره تي جامع ۽ واضح لفظن ۾ روشني وڌي آهي.

● "سنڌي ادب ۽ سنڌ جو انساني سماج"- عنوان واري انٽرويوء ۾ عالمي ادب جي نسبت ۾ سنڌي ادب جي صورتحال، سنڌي ليکڪن جي ذميوارين، سنڌ جي سماج جي سنڌي اديب ڏانهن رويي، دنيا اندر آيل سماجي ۽ سياسي تبديلين بابت ويچار ونديل آهن.۽ هيء انٽرويو [انگريزيء مان] ترجمو ڪيو ويو آهي.

● "سنڌي صحافت جو نئون دور"، هلال پاڪستان اخبار جي ڏهين سالگره جي موقعي تي جويي صاحب جو لکيل مضمون آهي، جنهن ۾ هن اخبار جي اجراء کي سنڌي صحافت جي دنيا ۾ هڪ انقلابي قدم سڏيندي، ڄاڻايو ويو آهي تہ "اخبار، ٻوليء ۽ ان جي وقتائتن سياسي، سماجي، اقتصادي ۽ سيتائي ادبن جو هڪ دستاويز آهي، جيڪو هر روز هزارن ماڻهن جي هٿن ۾ پهچي ٿو- ان کان سواء، "اخبار، ٻوليء جو اظهاري ممڪنات جي پرک جو ميدان آهي، هر قسم جي عملي ۽ فني دنيا جو حال احوال اخبار ۾ بيان ٿئي ٿو."

● ڪتاب "ڪوٽ لکپت جو قيدي" (ياگي بئي) بابت تاثر جويي صاحب اياز جي هڪ مصرع سان شروع ڪيو آهي:

"زندگي تلخ آ، هجي تہ هجي،
روح ۾ سوَ ملامتون رهنديون."

اُن ۾ ٻڌايو ويو آهي تہ هن ڪتاب ۾ ملاحتون رکندڙ هڪ "سائي

ستابيءَ سجاڳ روح" جا حال احوال- ۽ "سورن جون سرسبتيون ۽ اُميدن پريل ڳالهيون" آهن. فاضل ليکڪ اسان کي پنهنجيءَ "دل جا داستان" ٻڌايا آهن، جيڪي هن ڪوٺ لکپت ۾ هڪ قيديءَ طور هڪ مثالي قيديءَ جي حيثيت ۾ ويهي قلمبند ڪيا هئا. اهڙيءَ ريت جويي صاحب، ڪتاب جي هن سيڪشن ۾ "ادب لاءِ علم، عقل ۽ مقصد يا ڪارج جو هئڻ" ضروري قرار ڏنو آهي، ڇو تہ اُن کان سواءِ ادب بي روح ۽ بي مقصد ٿي وڃي ٿو.

ڪتاب جي چوٿين حصي ۾ چار خوبصورت ترجما آهن.

● "هڪڙو ڪو سهڻو ماڻهو"- ڪنهن گمنام سنڌي ماڻهوءَ/ ليکڪ جو پاڻ،، پيارَ ۽ سنيهہ سان، ڪنهن هڪڙي "سهڻي ماڻهوءَ"، "سونهري ديس" جي هڪ بانڪي بهادر ۽ اُتساهہ جي پيڪر، غريبن جي هڏ ڏوکيءَ بابت لکيل خوبصورت ليک جو خوبصورت ۽ اُتساهيندڙ ترجمو آهي، جنهن جي پڙهڻ سان ذهن ۾ ڪيئي روشن مشعلون ٻري پون ٿيون.

● "باغي"- هڪ اهڙي آدرشي "باغي" انسانَ، غلام ماڻهوءَ، جي بغاوت جو فلسفو آهي، جنهن جي "نَهڪر" ۽ "انڪارَ" ۾ "تياڳ يا تَرَڪَ" شامل نہ هوندو آهي، جنهن وٽ "چُپ رهڻ" جي معنيٰ اها آهي تہ "ماڻهو پاڻ اهو ميڻ تي آماده ٿيو آهي تہ هن جي ڪا راهہ نہ آهي ۽ هُو سچ پچ بہ ڪو مفاد نہ ٿو طلبي"- هن جي نظر ۾ 'هر پسند جي وٿَ، يا قدر لائق شيءِ، بغاوت لاءِ ڪانہ هوندي آهي، پر هر بغاوت ڪنهن پسند جي وٿ يا قدر لائق شيءِ لاءِ ضرور هوندي آهي'. 'هو پڇاڙيءَ ۾، شڪست ميڻ لاءِ تيار نہ آهي- پر ٻيءَ هر قربانيءَ ڏيڻ يعني، پنهنجي موت لاءِ بہ تيار آهي- 'پر پنهنجي لاءِ هڪ آخري "درُود" يعني "آزاديءَ جي گرمائيندڙ ساهہ" کان محروم ٿيڻ لاءِ تيار نہ آهي. گوڏن ڀر جُهڪي جيئڻ کان پيرن تي بيهي مرڻ هو بهتر ٿو سمجهي'. 'باغي ڪڏهن بہ ڪنهن جي ذليل ٿيڻ کي پسند نہ ڪندو آهي، ۽ نہ پاڻ ڪڏهن ذليل ٿيڻ برداشت ڪندو آهي- هو پنهنجي عزت نفس جي بچاءَ ۾ ۽ پنهنجي

وجود جي احترام ڪارڻ تہ هر قسم جي عذاب سهڻ لاءِ- پڇاڙيءَ ۾ پنهنجي ساهہ جي بليدان تائين بہ- هردم تيار هوندو آهي.' اهڙيءَ طرح مئڪس شلر، نتشي، ترنيوليان، ايڪارٽ وغيره جي فڪري ڇاڻ ذريعي 'بغاوت جي روح جي آڌار' جو جائزو ورتو ويو آهي- ۽ سچي بغاوت جي فلسفي جو تت هن هڪ جملي ۾ بيان ڪري ٿو "آءٌ بغاوت ڪريان ٿو، انهيءَ ڪري اسين زنده آهيون."

● "غريبن جو ريڊار"- ۾ ليکڪ جيمس آر- براڪ مئن. ايس. جي، جو ايلسوادور جي آرڪ بشپ [وڏي پادري] آسڪر روميرو جي قتل بابت لکيل مضمون، ترجمو ڪري ڏنو ويو آهي، جنهن کي راڄڌانيءَ جي هڪ ننڍيءَ ديول ۾ واعظ دوران، هڪ قاتل گوليءَ جو نشانو بنايو هو. هن نيڪ دل انسان، "موت توڙي زندگيءَ ۾ ظلم کي محبت جي عيوض سان مُنهن ڏنو"، جنهن جي نيڪ دليءَ ۽ عوامي مقبوليت جو اهو حال آهي جو اڄ [۱۹۸۴ع ۾] بہ ايلسلوادور جي "هارين وٽ رکو سندس تصوير جي موجودگي بہ خطرناڪ حرڪت تصور ڪئي وڃي ٿي"، ۽ جنهن جي "خيالن جا انقلابي لاڙا"- انهن لاءِ سخت سزائن جو سبب بنجن ٿا!

آسڪر روميرو مذهبي ماڻهو هوندي بہ مارٽن لوٿرڪنگ ۽ گانڌيءَ وانگر سياسي طاقت رکندڙ اڳواڻ نہ هو- پر صرف هڪ پادري يعني "ريڊار" هو- عيسائين جو "عظيم ريڊار" حضرت عيسيٰ آهي ۽ هيءُ حضرت عيسيٰ جو سچو پيروڪار هو. روميرو جا موت کان اڳ ڇيل لفظ، تاريخ ۾ عظمت جو دليل آهن: "هڪ ريڊار طور آءٌ خدا جو شڪر گذار آهيان، جو هن مون کي، منهنجي زندگي ٻين لاءِ وقف ڪرڻ جي همت عطا ڪئي- اُنهن لاءِ جن کي آءٌ پيار ڪريان ٿو ۽ اُنهن لاءِ بہ جيڪي منهنجي زندگي گل ڪرڻ لاءِ منهنجي پٺيان پيل آهن."

روميرو جو ڏوهہ فقط اهو هو تہ هن "بحيثيت آرڪ بشپ جي، سندس ٽن سالن جي دور ۾، ديول ۾ هر آچر جي صبح وارن واعظن ۾ قوم جي دل ۽ ضمير جي آواز جي ڳالهہ ڪئي هئي ۽ نتيجي طور "ڳوٺن

جا هاري"، هن کي پنهنجو "آواز" ۽ پنهنجو "مددگار" سمجهندا هئا- ۽ هيءَ "هارين" تي ٿيندڙ "ظلمن" خلاف، "سرڪار" وٽ احتجاج ڪندو هو. هن اعلان ڪيو هو تہ "اسين پنهنجن استادن، مزدورن ۽ هارين سان گڏ پنهنجن پادرين جو خون پيش ڪري سگهون ٿا"- ۽ اهو بہ چيو هو تہ "سماج جي بهتريءَ لاءِ اسين جدوجهد جي ضرورت کان بخوبي واقف آهيون"- ۽ اها ڳالهہ سرڪاري گماشتن لاءِ موت هئي ۽ هنن ڪيس راهہ جو ڪنڊو سمجهي هٽائي ڇڏيو.

- "شلان جو باندي" (The Prisoner of Chillon)، لارڊ بائرن، انگريزي زبان جي عظيم شاعر ۽ "وزن ۽ قافيي جي مملڪتن جي پُرشڪوه نيپولئن" جي نظم جو سنڌي زبان ۾ نثري ترجمو آهي، جنهن ۾ شلان جي قلعي جي قيديءَ "بونيوارڊ (Bonnivard) جي روح جو آواز آهي، جنهن ملڪ ۾ آزاد جمهوري رياست (A Free Democratic State) قائم ڪرڻ لاءِ بغاوت ۾ حصو ورتو هو.

"تاريڪ بنديخانن ۾ سدا روشن آزادي" جو نقيب هيءُ نظم، آزاد انسان جي "جيوت جي مُهر" آهي. هيءُ نظم "بونيوارڊ" جي پاڻ سان گڏ قيد ڀن ڀائرن جي محبت جو گيت ۽ سندن ڏکن ۽ اعليٰ انجام جو نوحو پڻ آهي.

- ۽ ائين اسان جي هن محترم ڏاهي انسانَ، محمد ابراهيم جويي، جا هي سڀ طبعزاد ۽ ترجمو ڪيل مضمون ۽ ويچار اسان تي واضح ڪن ٿا تہ "سياست، علم ۽ عقل، ۽ سچو ادب، انسان لاءِ آهن ۽ انسان جو سمورو فڪر ۽ عمل، انسان جي تعمير ۽ ڀلائيءَ لاءِ آهي."

اهڙيءَ طرح جويي صاحب جي سموري فڪري، علمي ۽ ادبي پورهئي جو تَتَ، سندس ئي لفظن ۾ هن طرح بيان ڪري سگهجي ٿو؛ "علم ۽ ادب جي دائري ۾ منهنجي سچي ڪم ۽ ڪردار جي وٽ يا ڪارج جي اوهان کي [اسان کي] جيڪڏهن ڪٿ ڪرڻي آهي، تہ اُن سڀَ ۾ منهنجي آڏو جيڪو مقصد رهيو آهي، اُن جي ماڻ ۾ اها اوهان کي [اسان کي] ڪرڻ گهرجي، اُن مقصد جو شعور پهريائين هلڪو ۽ فطري

طرح جو ۽ پوءِ تجربي ۽ ڄاڻ جي وڌڻ سان جيئن پوءِ تيئن رچندو، پڪو ۽ پختو ٿيندو ۽ اڄ اهو پورو راس ٿيل منهنجي ذهن ۾ موجود آهي- ۽ اهو آهي "زندگيءَ سان Commitment، سرسيتائي- سنڌ جي حوالي سان اجتماعيت ۾ جيڪا زندگي آهي، اُن سان Commitment- ته اُن ۾ پورهيتن جو لوڪ راڄ قائم ٿئي، جنهن ۾ اُن جا لازمي توسيعي قدر- آزادي، اخوت ۽ مساوات- عمل ۾ هجن!!"

هيءُ ڪتاب، سنڌ جي نئين نسل کي سنڌ جي روشن مستقبل واري ڏسَ ڏانهن رهنمائي ڪري ۽ سياڻي جي سنڌ جو وڃ- ورنو چهرو پسائي سگهي ٿو.

١٨-١٢-١٩٩٤ع

- تاج جويو،
١٧٥، سي- نسيم نگر،
حيدرآباد، سنڌ.

هوءَ جا ٽِمڪي باهِڙي

(ڀِلد پهريون)

"هــوءَ جا بــري بِــاهــہ، مَنَهِ مــيــهــارن جي،
آڳهِ تَنــهــن اُهــاءِ، وجي ڪُنَ ڪــپــيــنــدي."

دانهَن: انگريزيءَ ۾ لکيل ڪتاب "سنڌ بچايو وڏو ڪنڌ بچايو- جاگيردارن، سرمائيدارن ۽ سنڌ ن فرقيوار ذهنيتن کان"، ڪراچي، جون ۱۹۴۷ع، جي پيش لفظ جو ترجمو.

ڪُليلَ خط: سنڌ اسيمبليءَ جي ميمبرن ڏانهن انگريزيءَ ۽ سنڌيءَ ۾ لکيل ۽ ڇپائي ورهايل خطَ، ڪراچي، جون ، ۱۹۴۷ع

اولهه پاڪستان ۾ ٻولين جو مسئلو: انگريزيءَ ۽ سنڌيءَ ۾ لکيل ڪتابچو (سنڌيءَ ۾ سليم احمد جي نالي سان ڇپايل)، حيدرآباد سنڌ، مئي ۱۹۶۷ع

سنڌ دائم رهي، سنڌ سالم رهي: ويسٽ پاڪستان جي ون يونٽ جي خاتمي تي، سنڌ کان ڪراچيءَ جي علحدگيءَ جي اٿيل سوال بابت، سنڌيءَ ۾ لکيلَ ڪتابچو

(يار محمد ابن حيات جي نالي سان ڇپايل)، حيدرآباد، ۱۹۶۹ع.

آسماني بادشاهت، هيٺ ڌرتيءَ تي، هن دنيا ۾: "الوحيد (سنڌ آزاد نمبر ۱۹۳۶ع) جي نئين ڇاپي (۱۹۷۹ع) لاءِ لکيل پيش لفظ، جو سياسي مجبورين ڪري بروقت شامل ٿيڻ کان رهجي ويو.

صوبائي خودمختياري ۽ پاڪستان جا محروم سماجَ: سنڌي ماهنامي، "سنڌ دوست" ڊائجيسٽ، ۱۹۸۲ع ۾ "صوبائي خودمختياري ۽ قومي اتحاد" جي عنوان سان شايع ٿيل مضمون.

نظام مساوات- اتحاد ۽ آزاديءَ جو نئون صبح: سرونٽس آف سنڌ سوسائٽيءَ، ڪراچيءَ جي پندرنامي طور ۱۹۸۲ع ۾ لکيل مضمون.

ويچارَ: سنڌي ادبي سنگت، ڪراچيءَ، جي ڏنل آجيائي (۲۱ ڊسمبر ۱۹۸۱ع) ۾ ڪيل ۽ سنگت جي ڪتابچي "ادبي گڏجاڻي"، ڪراچي، ۱۹۸۲ع، ۾ شايع ٿيل تقرير.

تدبير جو سَفَرَ: سنڌ گرئجوئيٽس ائسوسئيشن جي ٻارهين سالگرهه، ۲۸ جولاءِ ۱۹۸۴ع، تي ڪراچي پريس ڪلب ۾ پڙهيل تقرير.

سنڌ منهنجي خوابن جي: شاهه عبداللطيف ڪلچرل سوسائٽي، ڪراچيءَ جي "سنڌي معاشرو ۽ سنڌ سياڻي" جي موضوع تي ۲۰ مارچ، ۱۹۸۷ع تي پڙهيل تقرير.

سنڌ فساد جي زد ۾: انگريزي ماهنامي "دِي سنڌ هيرالڊ"، ڪراچي، جنوري ۱۹۹۰ع، ۾ آيلَ انٽرويو جو ترجمو: (مترجم) عاصم آخوند، حيدرآباد سنڌ .

وطن دوستي ۽ قوم دوستي اڄ جِي جائز
۽ معروف سياست آهي؛ انسان دوستيءَ جي
آڏو اِها ڪا رڪاوٽ ڪانهي، بلڪ اُها اِن
جي عين مطابقت ۽ موافقت ۾ آهي.

سائين سدائين ڪرين، متي سنڌ سڪارَ
دوست تون دلدارَ، عالَمَ سڀ آباد ڪرين.
(شاهه)

دانهن

مون، هن صفحن ۾، پنهنجن سنڌ واسي ڀائرن- مسلمانن توڙي هندن- جي سوچ ۽ مناسب عمل لاءِ، ڪي نڪتا، پنهنجا ڪي خيال ۽ ويچار، پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. اڄ اسين سنڌ واسي تاريخ جي اهڙي ٻه-واٽي تي بيٺا آهيون، جتان اسين هڪ صديءَ جي طويل غلاميءَ جي ڀاڃ اونداهيءَ رات منجهان سجاڳ ٿي، آزاديءَ جي ڦٽندڙ باک کي ويجها ٿينداسون، يا وري نئين سر ڀاڃ لاءِ، نسلن تائين، پنهجن پاڙيسرين جي سياسي بالادستي ۽ اقتصادي غلامي قبول ڪري ويهنداسون. اڄ جي رٿيل پاڪستان توڙي هندستان ۾، اسين جيڪي پنجيتاليهه لکن کان به وڌ ماڻهو آهيون، تن سان فقط اوترن فردن ئي طور تسليميءَ جو واعدو ڪيو ٿو وڃي- اسان جي اجتماعي يڪسانيت ۽ مشترڪ وجود جي تسليميءَ جو نه. اِن جي معنيٰ هيءَ ٿيندي ته ٻنهي صورتن ۾ اسين تعداد جي اڪثريت هيٺ پوريءَ طرح لتجي وينداسون؛ ۽ هن وقت جيئن حالتون صورت پذير ٿينديون ڏسجن ٿيون، اسان جا مختصر اقتصادي وسيلا ۽ اسان جي حڪومتي نظام جون ڪليدي جايون سڀ ٻين جي هڪهٽي ٻڌجي وينديون. ڇا، اسين پنهنجي انساني فلاح ۽ بهبود، ۽ پنهنجن سياسي ۽ اقتصادي حقن کي اِن طرح زوران زورِ ۽ هڪ طرفي ڦرجي وڃڻ کي ماٺ ميٺ ۾ قبول ڪري ڇڏيون، يا اسان کي، باخبر، اٿي بيهڻ گهرجي ۽، هڪ قوم طور ، پنهنجي انفراديت کي ميڙائڻ ۽ پنهنجي خوداختياريءَ ۽ خود مختياريءَ کي موٽائي پنهنجي هٿ وس ڪرڻ گهرجي، جنهن حيثيت کان هڪ سَو سال اڳ اسين انگريزن جي هٿان محروم ڪيا ويا هئاسون؟ اِهي آهن اصل ۾ اسان جي لاءِ بيحد وڏا سوال، جيڪي مون هن ڪتاب ۾ اٿاريا آهن ۽ انهن جي جوابن ڏيڻ جي به وس آهر ڪوشش ڪئي آهي.

انڊين نئشنل ڪانگريس جي سوچ ويچار ۽ پڻ آل انڊيا مسلم ليگ جي

سوچ ويچار ۾، اسين سنڌي ماڻهو ، ائين لڳي ٿو تہ مال ملڪيت جا رکو ڪي اسر آهيون، جن ڪي فقط هڪ همہ گير هندستان يا هڪ همہ گير پاڪستان سان واڙي ڇڏيو آهي. اُن سلسلي ۾ گذريل سنڌ ليجسليٽوِ اسيمبليءَ جي چونڊن جي نتيجي ڪي ۳۰: ۷۰ جي تناسب سان، انهن ٻن رتيل "حدبندين" جي فائدي ۾ اسان جو ڏنل فيصلو ظاهر ڪيو پيو وڃي. ستر فيصد اسان جي ماڻهن لاءِ ائين چيو وڃي ٿو تہ پنهنجن چونڊيل عيوضين ذريعي، پاڪستان جي حدبنديءَ لاءِ پنهنجي پسنديءَ جو اظهار ڪيو آٿن، ۽ ٽيهہ فيصد اسان جي ماڻهن لاءِ ائين چيو پيو وڃي تہ ساڳئي ان طريقي سان، انهن سنڌ ڪي نہ، تہ سنڌي ماڻهن ڪي، تقسيم ڪري، پاڻ ڪي هندستان جي حدبنديءَ سان واڙڻ لاءِ گهر ڪئي آهي! پر، ڏاڍيءَ چٽرائيءَ سان اِها ڳالهہ بلڪل وساري وڃي ٿي تہ نہ ستر فيصد ۽ نہ ئي وري ٽيهہ فيصد اسان جي ماڻهن ڪان هن مسئلي جي باري ۾ ڪا صلاح ڪئي ويئي هئي! "فيصلي" لاءِ هيءُ مسئلو اسان جي ماڻهن آڏو پيش ٿيو بہ جيڪڏهن هو تہ فقط پندرهن فيصد جي آڏو، جن مان بہ گهٽي ۾ گهٽ تہ بہ اڌ ماڻهن هلي وڃي، ڪو اُن "راءِ طلبيءَ" جي سڏ ۾ سڏ ڏنو هو! ڪانگريس ۽ ليگ جي ٻي حس حڪيمن پنهنجن مريضن ڪان پڇڻ بغير ئي، مُنهَن جي وڏيءَ پڪائيءَ سان، انهن ڪي مشورو ڏنو: "اوهين مريض آهيو- ٺيڪ ناڪ ٿيڻ گهرو ٿا؟ پوءِ دوا وٺو!" بس اها هئي انهن نيم حڪيمن جي تشخيص، ۽ اهو هو سندن دوا جو نسخو! نہ مرض ڪي نشانيو ويو، نہ ئي ان جي سڃاڻپ ٿي؛ "مرض" جي شفا جو نسخو بہ ڪو نہ وصفايو ويو ۽ نہ ئي ترڪيبيو ويو. ووٽرن ڪي البت ٻہ پُڙيون- هڪ هندستان جي نالي واري ۽ ٻي پاڪستان جي نالي واري- پري ڪان ئي ڏيکاريون ويون ۽ ڪين چيو ويو تہ "اِهي اَٿوَ امرت ڌارا جون پُڙيون!" بهرحال، اُنهن ساڍن ستن فيصد ووٽرن پوءِ چونڊ ڪئي، پر فقط ٻن "لفظن" جي وچ ۾. ڪنهن ڪي اِها خبر نہ ٿِي ۽ نہ ئي ٻڌايو ويو تہ ٻيئي اُهي ڏاڍا سهڻا لفظ هُنن جي سڄيءَ قوم لاءِ سياسي ۽ اقتصادي غلاميءَ جا ئي نشان هئا. زميندارن، شاهوڪارن ۽ ڪامورن اُنهن آڃاڻ، ويساهي ۽ ٻي بس ساڍن ستن فيصد ووٽرن ڪي جبر، فريب ۽ دڙڪي دهمان جي هر سوچ ۾ ايندڙ طريقي سان ٻنهي اُنهن لفظن مان هڪ نہ ٻئي لفظ جي چونڊڻ ۾ خوب "رهبري" ڪئي. اڄ اِن طرح جي اُنهن

فسطائي چوندن جا اِهي "رهبر" سورما، "هندستان" ۽ "پاڪستان" جي ٺيڻ کان اڳ ئي، پاڻ ۽ سندن "ورڪ" سان ڪٽي آيل ۽ اقتدار ۾ ويٺل ميمبر ۽ انهن جا گلمر-نشينَ سيئي پنهنجن پنهنجن رتبن ۽ پگهارن جي اضافن ۽ پنهي هٿن سان عام لٽ، ۽ بي انداز نفع اندوزيءَ ۽ رشوت خوريءَ ۾ ڏينهن رات مصروف پيا ڏسجن، جڻ سندن حرص هوس جون اوجهريون پرجڻ واريون ئي نہ آهن! اِنهيءَ ئي سياسي ڪُوبچائپ جي بنياد تي اسان جي پنجيتاليهہ لکن کان وڌيڪ ماڻهن کي هاڻي انگريزن جي حق ملڪيت مان ڦيرائي "هندستان" جي مختلف تعدادي طور بالادست ماڻهن ۽ انهن جي حڪمران طبقن جي حق ملڪيت ۾، يا "پاڪستان" ۾ پنجاب جي ماڻهن ۽ انهن جي ٽِوانن، نُونَن، دولتانن، ممدوتن وغيره جي واحد ملڪيتي تصرف ۾ ڏيڻ جي ڪوشش ۽ تياري ڪئي ٿي وڃي.

بيشڪ، "پاڪستان" ۽ "هندستان" بيئي تمام سهڻا لفظ آهن؛ ۽ جڏهن انهن مان ڪنهن هڪ کي بہ ڪٽڻ جو سوال اٿي ٿو، تہ ڪير پلا اهڙو هوندو، جو ڪا شيءِ ڪٽڻ لاءِ آڏو هوندي تہ ڪٽڻ نہ چاهيندو، پوءِ اها شيءِ فقط ڪو ٺلهو لفظ ئي ڇو نہ هجي؟ پر هتي سوال ڪنهن شيءِ جي ڪٽڻ جو نہ هو، پر هر شيءِ وڃائڻ جو هو.

اِن طرح، جيڪي نُڪتا مون هن ڪتاب ۾ خصوصي طور تاڪيد يا آهن، اُهي هي ئي آهن:-

(١) تہ اسان سنڌ واسين کي پنهنجي خوداختياريءَ ۽ خودمختياريءَ جي حيثيت واپس حاصل ٿيڻ کپي ۽ رٿيل هندستان يا پاڪستان جي حدبندين ندر جيڪڏهن اسان جي موجودگي گهربل آهي تہ اسان کي انهن ۾ هر شامل ڪائيءَ سان پورو مساوي درجو ملڻ کپي- حڪومتي نظام جي هر آئيني اداري، ليجسليچر، ڪئبينيٽ وغيره ۾، هر نقطي نگاه کان- تاريخي، سماجي ۽ سياسي- اسان جو اِهو اَڻ ڇُٽ جنمي حق آهي؛

(٢) تہ اسان سنڌ واسين جو پنهنجن قدرتي اقتصادي وسيلن تي واحد حق هئڻ کپي، ۽ پڻ اسان کي پنهنجي وطن، سنڌ، اندر پنهنجي حڪومتي نظام جي هر وڏي کان وڏي ۽ ننڍي کان ننڍي پُرزي تي پورو اختيار هئڻ گهرجي؛ ۽

(٣) تہ هاڻي وقت آيو آهي، جو آزاديءَ جي ميوي جي صورت ۾ اسان جي سڀني عوام کي هر قسم جي سوڙهہ، جهالت ۽ خوف کان آزاد زندگيءَ جي ماڻڻ جا موقعا ملڻ گهرجن.

اِن سلسلي ۾ هڪ اهم ڳالهہ خصوصي طور منهنجي آڏو آيل آهي، جا منهنجي طرفان وضاحت گهري ٿي. تازو، پنهنجي موقف سان دلچسپي ۽ اُن بابت اٽپوري چاڻ رکندڙ ڪن بين الاقواميت پسندن طرفان مون کان هڪ سوال پڇيو پيو وڃي: "ڇا، توهان سنڌي قوم پرستيءَ جو پرچارڪ آهيو؟" جيتوڻيڪ منهنجي سوچ ۾، قوم پرستي برصغير ۾ مُروج مذهبَ-مخالف فرقيواريت کان گهڻي گهڻي قدر بهتر آهي، جن اسان سڀني کي انسانن مان ڦيرائي حيوان بڻائي ڇڏيو آهي، ۽ جن هندستان ۽ پاڪستان جي نالن واريون پنهنجون بہ جادوءَ جون پيتيون ٺاهي ورتيون آهن، جن مان وقت بوقت هو هڪ نہ ٻيو پنهنجو اَنترو ٻاهر اٽيندڙيون رهيون آهن، ۽ آئنده بہ اٽينديون رهنديون، ۽ جن جي نتيجي طور هڪڙن معصومن جي هٿان ٻين معصومن جو قتلام، خصوصاً تازي دور ۾، جاري رهندو پئي آيو آهي؛ - تہ بہ آءٌ قوم پرستيءَ جو پرچارڪ ناهيان، جيڪڏهن اُن جي معنيٰ دنيا ۾ موجوده نوع جي قوم پرستي آهي. اِن نوع جي قوم پرستي ڪنهن بہ دور لاءِ ترقي پسند نظريو نہ رهيو آهي، ۽ پڻ اُن کي اسان جي اعليٰ تهذيب واري ۽ امن ۽ سلامتيءَ جي اصلوڪي مذهب اسلام بہ هرگز سٺيءَ نگاهہ سان نہ ڏٺو آهي، - ڇاڪاڻ تہ اول تہ اِن نوع جي قوم پرستي قومن جي وچ ۾ جنگين جي واقع ٿيڻ کي آٿل بڻائي ٿي ۽ ٻيو تہ اُها خود قوم جي اندر بہ ٿورن جي هٿان گهڻن جي تهذيبي، سياسي ۽ اقتصادي بالادستيءَ ۽ استحصال جي بنياد تي وڌي ويجهي ٿي. اِن نوع جي قوم پرستيءَ جو وڌيڪ موزون ۽ علمي اصطلاح طور نالو، بهرحال "فسطائيت" آهي.

فسطائيت جا مکيہ ۽ بنيادي تحرڪ ڏيندڙ خيال يا اصول بہ آهن:

پهريون هيءُ تہ جو ڪجهہ بہ پنهنجي قوم لاءِ مفيد ۽ سهولت وارو آهي، سدائين اُهوئي صحيح آهي ۽ اُهوئي عمل ۾ آڻجي، پوءِ ائين ڪرڻ سان ٻي ڪا قوم يا ٻيون ڪي قومون غلام بڻائيون پون يا مرڳو ئي ختم بہ ڪرڻيون پون؛ ۽

پيو، چپ چاپ مچيل، هيءَ عقيدو تہ فقط سهولتون ماڻيندڙ چوٽيءَ تي پهتل طبقا ئي قوم جا خُلاصا ۽ واحد شانَ آهن، ۽ اِنهيءَ ڪري، اُنهن ٿورن جي دولت، سک ۽ شان ئي سڄيءَ قوم جي دولت، سک ۽ شان ڄڻيو ويندو ۽ سمجهيو ويندو.

پهرئين خيال جو پورو اظهار ٻن آمريڪي سياسي فيلسوفن، اسٽيفن ڊيڪاٽر ۽ جان جي ڪرٽينڊن، جي لفظن ۾ بيان ٿيل اسان وٽ موجود آهي. منجهانئن پهرئين جو چوڻ آهي تہ "اسان جو مُلڪ! ڌارين قومن سان پنهنجي تعلقات ۾ شال هو سدائين صحيح هجي؛ پر صحيح هجي يا غلط، وري بہ اسان جو ملڪ!" ٻئي جو چوڻ آهي: "منهنجي اميد آهي تہ منهنجو ملڪ سچ تي هجي، پر سچ تي يا ڪوڙ تي، آءٌ پنهنجي ملڪ جي ئي پاسي آهيان." ٻئي خيال جون پاڙون اوندانهن دورن جي جاگيردارانہ سلطنت شاهيءَ ۾ کُتل آهن، جن ۾ عام ماڻهو، هاريءَ يا نوڪر جي حيثيت ۾، پنهنجي جان توڙي پورهئي سميت، امن ۽ جنگ ٻنهي حالتن ۾، پنهنجن اميرن ۽ بالادستن جي ماڻهوءَ طور ئي شمار ۾ اچي ٿو. اِن خيال جي بنياد تي ئي هندستان جو عموماً هر عام ماڻهو شهنشاه شاهجهان جي محبت جي اعليٰ يادگار، تاج محل، تي فخر وٺي سگهي ٿو ۽ اُن بابت اٿين ڳالهائي سگهي ٿو ڄڻ اُهو ذاتي طور سندس پنهنجو آهي. اِنهيءَ خيال جي ڪري ئي، ڪنهن ملڪ جي ماڻهن مان ٿورن جاگيردارن، زميندارن ۽ صنعتڪارن جي ملڪيتن ۾ واڌاري کي سڄي اُن ملڪ جي قومي ملڪيت جو واڌارو سمجهيو ٿو وڃي. قوم پرستيءَ جو اِهوئي پاسو هو، جنهن جيان جي ڏتڙيل غلام هارين جي انبوهن کي پنهنجي شهنشاه-خدا ۽ اُن جي چند قريبي اميرن ڪبيرن خاطر گذريل جنگ عظيم ۾ دشمن توبن جي منهن ۾ ڊوڙي وڃڻ ۽ خوش خوش انهن جو ڪاڄ ٿي وڃڻ کي پاڻ لاءِ وڏي فخر جو عمل ٿي سمجهيو.

اِنهن ٻن باطل ڳالهين کان سواءِ قوم پرستيءَ ۾، بهرحال، ٻي ڪابہ ڳالهہ ڪانهي، جا اُن کي نفرت لائق يا ناپسنديده بڻائي. اِنهن ٻن بيجا ۽ ناموافق پيوندڪارين کان خالي قوم پرستيءَ ۾ فسطائيت جي ڪابہ صورت ڪانہ ٿي رهي، جيڪا (فسطائيت) هوندئن واقعي هڪ بين الاقوامي مصيبت ۽ وڏو قومي عذاب ئي ثابت ٿيل آهي. قوم پرستي جيڪا اندر، قومي سطح تي، پاڻ سان

بامروت ۽ پُرامن آهي ۽ ٻاهرينءَ دنيا سان بہ پُرامن ۽ بامُروت رهي ٿي، اُها ٻن اعليٰ ترين انساني چڱاين جي بنيادن تي بيٺل هجي ٿي: (١) پنهنجي وطن ۽ پنهنجن ماڻهن سان محبت، ۽ (٢) دنيا سان ۽ وسيع انسان ذات سان محبت، يعني حُبَ وطن ۽ حُبَ انساني. اِنهيءَ ڪري اُهي جيڪي بين الاقواميت ، اُخوت يا "ميل ميلاپ" جي نالي ۾ ڪن ٻين ماڻهن جي مٿان پنهنجي بالادستي قائم ڪرڻ ۽ قائم رکڻ جي ڪوشش ڪن ٿا، سي ئي، در حقيقت، انسان ذات جا بدترين دشمن آهن. "قوم پرستي" - قابل نفرت ۽ ناپسنديده- يا فسطائيت جا الزام پوريءَ طرح ۽ بلڪل جائز نموني اُنهن تاڪائو ۽ حريص ماڻهن يا قومن تي رکڻ کپن، ۽ نہ اُن قوم يا اُنهن قومن تي جيڪي پنهنجي خودمختياريءَ جو دفاع ڪن ٿيون ۽ پنهنجي آزاديءَ جون محافظ آهن- اڪثر اُنهن ماڻهن ۽ ديڳر قومن جي جارحيت ۽ دستبرد کان جيڪي پاڻ کي بين الاقواميت جون دعويدار ۽ پَرستار چوائين ٿيون.

جيڪڏهن ڪي ماڻهو پنهنجي دائري ۾ هڪ مخصوص سماجي، سياسي ۽ اقتصادي اِڪائيءَ جا مالڪ هجن ٿا، تہ اُها ڪا اُنهن جي خطا بہ تہ ڪانهي. اِهو تہ فطرت جو راضپو آهي، رِڻا آهي، تہ ماڻهوءَ کي ٻين سان پنهنجا لاڳاپا جيئن پوءِ تيئن وڌندڙ ۽ وسيع ٿيندڙ بنيادن تي استوار ڪرڻا آهن. فرد کان ابتدا ڪندي، ماڻهوءَ کي هڪ خاندان يا ڪٽنب، هڪ ذات، هڪ قبيلي، هڪ قوم ۽ آخر ۾ سڀني ماڻهن جي مشترڪ اخوت يا ذات انسانيءَ جي صورت ۾ پاڻ کي وابستہ ڪرڻو آهي. انساني برادريءَ جي هن وسيع ۽ وڏي ميل ميلاپ يا ڀائيچاري مان ڪنهن بہ اُن جي هڪ ننڍي ميل ميلاپ يا ڀائيچاري سان وفاداري بذات خود قابل اعتراض ڳالهہ نٿي ٿي سگهي. رڳو اُن حالت ۾ جڏهن اهڙي ڪا وفاداري، جداگانہ ۽ محدود ٿئي ۽ سڄيءَ انسان ذات جي گڏيل وسيع مفادن جي مخالف يا ابتڙ ٻڌجي، تڏهن ئي اُن کي ننڍي سگهجي ٿو. بهرحال، اهڙي ڪا محدود وفاداري يا وابستگي بہ ٻن ابتڙ سببن جيءَ ڪري پيدا ٿي سگهي ٿي: (١) خوف سبب، ۽ (٢) هيچ سبب، جن ٻنهي صورتن ۾ وري بہ رڳو اُهي جيڪي هيچ ڪان، يعني اِن نيت کان تہ پنهنجي قومي مفادن جي سِڌِ ڪرڻ لاءِ مثلاً ٻئي ڪنهن گهٽ تعداد واريءَ قوم کي پنهنجي عددي گهٽائيءَ وسيلي، اُرائي پنهنجو مطيع ڪري ڇڏين، سي ئي

سڄيءَ ٻيءَ انسان ذات لاءِ وڏو هڪ خطرو سمجهيا ويندا. انهيءَ ڪري، طاقتور ۽ هيچي ماڻهن جي بين الاقواميت پسنديءَ ۽ بي آزار ۽ پاڻ تائين قانع قوم پرستيءَ جي وچ ۾ پوءِ به ڦهرئين رويي جا ماڻهو سڄيءَ دنيا جي ننڊا ۽ ڦٽ لعنت جا حقدار بڻجي سگهندا. طاقت جي آنڌ ۾ ورتل ۽ هيچ ۾ چتائيل اڳرائي ڪندڙ پنهنجن خود غرض ارادن کي لڪائڻ لاءِ بيحد چمڪندڙ ۽ سهڻن لفظن جي پوش ۾ پنهنجا دليل ويڙهي، گمراهه ڪن بڻائي سگهن ٿا. پر ڀلها لفظ پوءِ به آقائن جي تيز ڌارائينءَ تلوار کي هرگز مُڏو ڪري نٿا سگهن. جيڪي اُنهن سهڻن لفظن جي رنگ آميزيءَ پٺيان سڄو وقت فقط پنهنجي ارڏائيءَ ۽ بالادستيءَ جي قائم ڪرڻ ۽ مضبوط رکڻ جي ڪوشش ۾ ئي مصروف هوندا آهن. جيڪڏهن بين الاقواميت يا اخوت جو مطلب اهو آهي ته هر قوم کي هر ٻيءَ قوم جي ملڪيت تي تصرف جو حق آهي، ته پوءِ سڀ کان بهتر ته هي ٿئي ته "ڪميونزم" اختيار ڪيو وڃي! ۽ جيڪڏهن اِنهيءَ قسم جي ڪميونزم جي ترغيب ۽ تبليغ قومن جي سلسلي ۾ ڪئي ٿي وڃي، ته چو نه اِهو نظام ڦهريائين خود هر قوم جي اندر به اختيار ڪيو وڃي. ۽ پوءِ ائين سڀ لاءِ اهو اصول قبول ٿيندو ته هر فرد کي هر ٻئي فرد جي هر انهيءَ شيءِ تي حق آهي جيڪا جائز طور اُن ٻئي جي ملڪيت آهي! پر اُن حالت ۾ ڏڪرائڪ ڳالهه وري به هيءَ ٿيندي ته اُهو نه ته سوشلزم هوندو ۽ نه ڪميونزم. ۽ اسلام ۾ ته اُهو هرگز قابل قبول نه هوندو. اِها ته سياسي نراجيت، اقتصادي لٽ مار ۽ سماجي طور شيطاني فساد انگريزي ئي هوندي ۽ جيڪڏهن هندستان جي برصغير ۾ اِهائي فساد انگريز صورتحال مطلوب آهي، ته پوءِ اچو ته سڀ بلڪل اِئين ئي ڪريون، ۽ اُن جي نتيجن سهڻ لاءِ به تيار رهون!

انهيءَ ڪري اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته هر ڀائيچاري جي قيام لاءِ سڀ کان اڳ اُن ڀائيچاري ۾ شامل اِڪائين جي وچ ۾ آزاديءَ ۽ برابريءَ جي درجي جي صورت جو هجڻ لازم آهي. اهائي صورت فردن جي وچ ۾ قوم طور اندروني ڀائيچاري لاءِ به اوتري ضروري آهي، جيتري قومن جي وچ ۾ بين الاقوامي ڀائيچاري يا ڀائيچارن لاءِ، ۽ پڻ وسيع تر سڄي نوع انسانيءَ لاءِ هڪ انساني ڀائيچاري لاءِ. اهڙا ڀائيچارا، جيڪي پنهنجي عزت ۽ سلامتيءَ جا ۽ پڻ

ٻين پاڻ جهڙن قومي، بين الاقوامي ۽ انساني ڀائيچارن جي عزت ۽ سلامتيءَ جا پاسدار آهن، ۽ اندروني طور پاڻ وٽ برابريءَ ۽ آزاديءَ جي فضا قائم رکن ٿا ۽ بامروت ۽ پرامن بين الاقوامي ۽ انساني ڀائيچاري جي تعمير جا شيدائي ۽ اُن لاءِ تيار آهن. اهي ئي هندستان جي وسيع برصغير جي قومن جي نجات جا ۽ بڻ عمومي طور سڄيءَ دنيا جي قومن جي خير ۽ بهتريءَ جي ضمانت جا حامل ٿي سگهن ٿا.

اِن جي برعکس ڪانگريس ۽ ليگ جا سرمايه دار، جاگيردار ۽ زميندار، اِنهيءَ پاڻ-هُرتي مفروضي تي عمل ڪندي ته "هندستان رڳو هندن لاءِ ۽ پاڪستان رڳو مسلمانن لاءِ فائديمند ٿيندو، "اتي ئي ٻيءَ گهڙيءَ اهڙي ئي پاڻ هُرتي دعويٰ ڪن ٿا ته "اِهوئي برصغير جي هندو- مسلم مسئلي جو حل آهي!" اِهو خود هنن جي پنهنجن مسئلن جو حل ته ٿي سگهي ٿو، جو اِن طرح انهن ٻنهي مان هرهڪ کي، بغير ٻئي جي جهل پل جي، پنهنجن پنهنجن ماڻهن جي استحصال جي هڪهٽي ملي ويندي؛ پر اِهو هندو خلق يا مسلم خلق جي الڳ الڳ توڙي گڏيل مسئلن جو هرگز ڪو حل ثابت نه ٿي سگهندو. البت اِن سان هڪڙو هر گهڙيءَ تيار ۽ ڪامياب هٿيار اُنهن ٻن مخالف مٿين طبقن جي هٿن ۾ اچي ويندو: ۽ جڏهن به سندن ماڻهو اُنهن جي ظالمانه ۽ استحصالي ڏاڍ کان تنگ ٿي، بغاوت جا ڪي آثار ڏيکاريندا، ته هو آسانيءَ سان ۽ هڪدم پنهنجو نهيل تيار ٿيل اهو هٿيار- انسان ۽ انسان جي نفرت جو- هٿ ۾ کڻي، پوريءَ انتقامي مهارت سان استعمال ڪري سگهندا: ته جيئن سندن ساده دل ۽ غريب عوام جي سندن خلاف گڏ ٿيل سڄي ڪاوڙ مينهن واءُ ٿي وڃي ۽ هو اُها ڪاوڙ هڪٻئي جي خلاف استعمال ڪرڻ شروع ڪري ڏين ۽ هڪڙا معصوم ماڻهو پاڻ جهڙن ٻين معصوم ماڻهن کي مارڻ ۾ لڳي وڃن،- ۽ اهو سڀڪجهه رڳو هڪ خدا جي ٻن مقدس نالن ۾، ۽ هِن مذهب يا هُن مذهب خاطر!

اِئين، اِهو اعلان ڪندي ته هڪ مخصوص فرقي جون جداگانه سهولتون ۽ فائدا- جن مان مٿئين طبقن جي سياسي لغت ۾ مُراد اُنهن مٿين طبقن جون پنهنجون سهولتون ۽ فائدا آهن- بذات خود ۽ مطلقاً نيڪ مقصد آهي، هي "شرفا لوڪ"، جيڪي سڀڪنهن کي سڀڪجهه کان (سواءِ پنهنجي ظلم جي

چڪيءَ ڪان) آزاد ڪرڻ چاهين ٿا. ڏسجي ٿو تہ "مقصدُ ذريعن کي جائز بڻائي ٿو" واري اصول تي عمل ڪن ٿا. اِنهيءَ ڪري ئي، اِنهن وٽ اسين سندن مخصوص مقصدن حاصل ڪرڻ لاءِ بلڪ وقت بوقت اُنهن کي بدلڻ ۾ قطعاً ڪنهن اصول جي ڪا پرواهہ نٿا ڏسون. هو اِها ڳالهہ بلڪل ئي وساري ٿا ڇڏين تہ خراب ذريعن سان ڪنهن بہ حقيقتاً نيڪ مقصد تائين پهچي نٿو سگهجي، ۽ انسان ذات جي تاريخ ۾ حقيقتاً نيڪ ذريعا ڪنهن کي بہ ڪنهن خراب مقصد ڏانهن نيندي ڏٺا نہ ويا آهن. سچي ڳالهہ هيءَ آهي تہ نہ مقصدُ ذريعن سان جائز بڻجي ٿو سگهي ۽ نہ ذريعا مقصد سان جائز بڻجي ٿا سگهن. بنهي مان هرهڪ پنهنجي پاڻ سان جائز بنجڻو آهي. ڇاڪاڻ تہ اِئين ڪير بہ چئي نٿو سگهي تہ ڪٿان هڪ جو دائرو پورو ٿئي ٿو ۽ ڪٿان ٻئي جو شروع ٿو ٿئي. ذريعا ۽ مقصد ايترا تہ هڪٻئي ۾ ڳتيل هجن ٿا، جو اُهي آسانيءَ سان ۽ اڪثر ڪڏهن بہ هڪٻئي کان الڳ سڃاڻي نٿا سگهجن. ان طرح، انساني عمل جو سڀ کان وڏ خطرناڪ نيَم اِهو آهي،- جنهن انسان ذات جي مٿان بيان ڪرڻ کان مٿي مصيبتون آنديون آهن. انهيءَ ڪري ئي اصلوڪي اسلام ۾، بنان ڪنهن مصلحت جي، انساني مشوري ۽ عمل جي دائري مان هيءَ نيم پوريءَ طرح خارج ٿيل شمارجي ٿو. مطلب تہ نيڪ ذريعا ئي فقط نيڪ مقصد ڏانهن نيئي سگهن ٿا. ان ڪري ذريعا بہ اوترائي اهم آهن جيترا مقصد. انساني زندگيءَ جو سرچشمو نرمل ۽ نرويو رهي ئي نٿو سگهي، جيڪڏهن اُن جو مُنڍ، ڪنهن ٿوري کان ٿوري پاڳي بہ، بيٺل ۽ گندن تلائن مان نڪرندڙ ۽ اُنهن تي آڌاري هوندو.

اِنهيءَ حقيقت جي مدنظر، آءٌ مٿين طبقن جي سياست بدران عوام جي سياست جي وڪالت ڪريان ٿو. جيڪا سياست مٿين طبقن جي پارٽين هٿان نہ پر عوام جي پارٽيءَ هٿان ئي ممڪن ٿي سگهي ٿي،- تہ جيئن مٿين طبقن جي اقتدار بدران عوام جو اقتدار قائم ٿي سگهي.

جڏهن سماج اِئين پاڻ کي نظامڻ شروع ڪري ٿو، جو رڳو ڪوڙ ئي اُن ۾ انعام کٽي سگهي، ۽ بدي ئي اُن ۾ فائدا ڪمائي سگهي، تڏهن سچ ۽ نيڪي لازمي طور زير زمين هليا وڃن ٿا. ۽ ڪوڙ جي وڌڻ لاءِ ۽ بديءَ جي پکڙڻ لاءِ ميدان صاف ٿي پوي ٿو. اهڙي سماج وٽ ماڻهن کي ڏيڻ لاءِ

بدخيالين ۽ ڏيکارڻ لاءِ بداعماليءَ کان سواءِ ٻيو ڪجهه به نه هوندو آهي.
اهڙن وقتن ۾ نئينءَ سياست، مٿين طبقن جي سياست کان بلڪل علحده قسم جي سياست، جي سخت ضرورت پيدا ٿي پوي ٿي- ته جيئن بديءَ ۽ بي انصافيءَ جو جيڪو ڪٽ سماج جي ڪڇيءَ کي چهٽيو ۽ گهٽيو بيٺو هجي، اهو لهي سگهي، ۽ اُن جي جاءِ تي نيڪيءَ ۽ انصاف جي پوري بالادستي قائم ٿي سگهي. اُن لاءِ آءٌ اهڙيءَ هڪ عوام جي سياست جي وڪالت ڪريان ٿو، جيڪا عوام جي ئي هڪ پارٽيءَ جي هٿن ۾ هلندڙ هجي.
فقط ۽ فقط اهڙي ئي هڪ عوام دوست پارٽي سنڌ ۾ عوام جي آزاد ۽ خودمختيار رياست يا اقتدار قائم ڪري سگهي ٿي ۽ اُن جو بچاءُ ڪري سگهي ٿي.
اسان جي موجوده سياسي ليڊرن، مسلمانن ۽ هندن، کي پنهنجن ماڻهن لاءِ اِنهيءَ قومي فرض بجا آڻڻ جِي، ڪم از ڪم اُن لاءِ راه هموار ڪرڻ جِي، اڄ هڪ چانس آهي، هڪ موقعو آهي. پر ائين ٿو ڏسجي ته هن وقت هنن پنهنجن ذهنن تي وڏا ڪي تالا هڻي ڇڏيا آهن، ۽ سوچڻ بنهه بند ڪري ڇڏيو آهي؛ يا، شايد، هو فقط پنهنجن خسيس نفسن لاءِ ئي سوچڻ ۾ ورتل آهن، ۽ ٻيءَ ڪنهن ڳالهه جي سمجهڻ جي ڪين فرصت ڪانهي! ائين به ٿي سگهي ٿو ته هو، سنڌ جي پنهنجن ماڻهن کان سواءِ، ٻيءَ هر شيءِ، آسمان هيٺ يا اُن کان مٿي، بابت ئي سوچڻ ۾ مصروف آهن- ۽ بيحد مصروف آهن.
پر اسان جا اڄوڪا ليڊر ڇا به سوچيندا رهن يا ڪندا رهن، اسان کي پورهئي ۾ ڳهندڙ ۽ تاريڪيءَ ۾ گهاريندڙ پنهنجي عوام جي نجات لاءِ آخري پُڪار اُنهن اسان جي اڄوڪن ليڊرن کي نه آهي، پر اُنهن پنهنجن ذهين ۽ باشعور پُٽن ۽ ڌيئرن- شاگردن ۽ وچين طبقي جي دانشورن- کي آهي. جن جي آڏو اڄوڪين حالتن ۾، پاڻ لاءِ چونڊي کڻڻ جون فقط ٻه راهون کليل آهن، يا ته هو مٿئين طبقي جي ظالمن جي خدمت زرخريد خدمتگذارن طور ۽ اُنهن جي وڪالت بچاءَ جي شاهدن طور ڪندا رهن، ۽ پاڻ لاءِ اُنهن کان محض رضا جي ٻيک پنندا رهن، ۽ جو ڪجهه ڦرلٽ جو مال سندن اُنهن آقائن وٽ ظلم ۽ استحصال سان جمع ٿئي ٿو، ان ۾، ۽ اُنهن جي رحم ۽ ڪرم تي، ٽڪريلن جيئن، پنهنجي ننڍي ڀائيواري جاري رکندا رهن؛ يا هو پنهنجن

ويڳاڻن ۽ بي وسيلن عام ماڻهن جا دوست ۽ راهه ڏيکاريندڙ ٿي رهڻ قبول ڪن. اُنهن کي ٿي، درحقيقت، اسين چئي سگهون ٿا: "اوهان جي سچي سمجهه اوهان جي کهڙي ڪم جي، اوهان جا اوچا ۽ پاڪ خيال، اوهان جي نبار زندگي ۽ اُن جا آدرش اوهان جي کهڙي فائدي جا. جيڪڏهن اوهين اُنهن جي ڪا واهر نٿا ڪريو، جيڪي سدائين ڏک ۾ رهن ٿا، جيڪي اوندهه ۾ آهن ۽ پَليل آهن ۽ مونجهاري ۾ ورتل آهن!"

ڪير آهي، جنهن کي اها خبر نہ آهي تہ اسان جا ماڻهو، بنان سندن ڪنهن خطا جي، ۽ پنهنجن انسان ڀائرن جي بهترين خدمت جيڪا ٿي سگهي ٿي اُن جي بجا آڻڻ جي باوجود، خود پاڻ ڏاڍي اڻ مانائتي زندگي گذارين ٿا، ۽ اخلاقي ۽ روحاني محرومين جا شڪار آهن؟ اُنهن جي سامهون زندگي پاڻ اونداهيءَ، اڻ سلامتيءَ، بيمارين ۽ خوارين ۽ دوزخ جي اَسَهه عذابن جو هڪ اڻ ڪٽندڙ سلسلو پيو ڏسجي. جڏهن هُن جي اُنهن دل ڏاريندڙ حالتن تي ماڻهوءَ جي نگاه پوي ٿي، تہ قدرتي طور، ڪاوڙ ۽ بيوسيءَ ۾، ۽ اميدن ۾ پَريلَ دل سان، آسمان تائين رسندڙ هڪ دانهن نڪريو ٿي وڃي:

" ڪڏهن، او ڪڏهن، تون ماڻهن جو بچاءُ ڪندين؟
اي ٻاجهارا ڏٺي، ڪڏهن؟
ماڻهو، جڳ جا مالڪ، ماڻهو،
تختَ، تاجَ نہ، پر ماڻهو!
يا خدا، ماڻهن جو بچاءُ ڪر؛ اِهي تنهنجا آهن،
تنهنجا ٻالڪ، تنهنجن سهڻن ملائڪن جهڙا؛
بديءَ کان، ظلم کان، ۽ مايوسيءَ کان
يا خدا، ماڻهو بچاءِ!"

(ڪراچي، جون 1947ع)

ڪليل خط

محترم صاحبو! هندستان جي ماڻهن کي آخرين طرح اقتدار اعليٰ سونپڻ متعلق حڪومت برطانيه جي طرفان جيڪا تجويز تازو ظاهر ڪئي ويئي آهي، تنهن تجويز مطابق اوهان کي هيءُ فيصلو ڪرڻو آهي ته سنڌ جي آئنده حڪومت جو آئين:

(۱) موجوده يعني هندستان جي آئين ساز اسيمبليءَ ۾ مرتب ٿيڻ گهرجي؛ يا

(۲) نئينءَ ۽ جدا يعني پاڪستان جي آئين ساز اسيمبليءَ ۾ ٺهڻ گهرجي.

گذريل چونڊون جن ۾ اوهين ڪامياب ٿي اچ اسيمبليءَ جون ڪرسيون سينگاريو ويٺا آهيو، هن بنيادي سوال جي بناء تي لڙيون ويون هيون ته ساري هندستان لاءِ فقط هڪ ئي متحده حڪومت هئڻ گهرجي يا هن براعظم کي ٻن حصن ۾ ورهائي هندستان ۽ پاڪستان لاءِ ٻن جدا ۽ الڳ حڪومتن جي قيام جو بندوبست ڪيو وڃي! خوشيءَ جي ڳالهه چئجي، جو اڄ خود ڪانگريس پڻ هندستان کي تقسيم ڪري ٻن الڳ حڪومتن قائم ڪرڻ واريءَ تجويز کي قبول ڪري چڪي آهي، ساڳئي وقت سنڌ ليجسليٽو اسيمبليءَ ۾ مسلم ليگ ميمبرن جي اڪثريت پڻ آهي. تنهنڪري اوهان جو فيصلو برطانوي تجويزن متعلق ڪهڙو ٿيندو، سو بلڪل ظاهر آهي. جيڪڏهن اوهين ڪو به فيصلو ان جي ابتڙ ڪندا ته اوهين گويا پنهنجي ووٽرن جيَ حڪم جي نافرماني ڪندا ۽ پنهنجي ماڻهن سان غداريءَ جي الزام هيٺ پاڻ کي آڻيندا.

ساڳئي وقت جيئن ته اوهان کي موجوده آئين جي حدن جو علم ۽ عام راءِ جو احترام آهي، تنهنڪري اوهين هيءَ ڳالهه آسانيءَ سان محسوس ڪري سگهو ٿا ته اوهان جي ووٽرن اوهان کي جيڪا اختياري گذريل چونڊن ذريعي سونپي آهي سا فقط هيءَ آهي ته اوهين پنهنجو فيصلو پاڪستان جي آئين ساز

اسيمبليءَ جي فائدي ۾ ڪريو. پاڪستان جي مرڪزي نظام ۾ سنڌ ڪي ڪهڙي جڳهه ملڻ گهرجي ۽ سنڌ جي آئنده حڪومت جو آئين ڪهڙي نموني ۽ ڪهڙي قسم جو هئڻ گهرجي، تن ٻن ڳالهين متعلق اوهان جي ووٽرن انهن چونڊن ۾ اوهان کي ڪا به هدايت ڪا نه ڏني هئي ۽ نه اوهان کي پنهنجي راءِ کان ان باري ۾ واقف ئي ڪيو هو. اهي سوال گذريل چونڊن جي زماني ۾ بنهه پيدا ئي ڪونه ٿيا هئا ۽ عام ماڻهن کي ان ڳالهه جو موقعو ئي ڪو نه ڏنو ويو هو ته هو ان باري ۾ پنهنجن خيالن کان توهان کي آگاهه ڪن.

ان بنياد تي هيءَ ڳالهه بلڪل صاف آهي ته جيڪا به اختياري اوهان جا چار عيوضي پاڪستان جي آئين ساز اسيمبليءَ ۾ انهن سوالن متعلق هلائيندا، سا اختياري ڪين عام ماڻهن وٽان مليل هرگز ليکي ڪانه ويندي. تنهن سان گڏ هيءَ ڳالهه به ظاهر آهي ته اهڙي اختياري اوهين ۽ اوهان جا اهي چار عيوضي فقط هن بنياد تي هلائيندا ته اها اختياري ڪين برطانوي پارليامينٽ جي هٿان سونپي ويئي آهي.

جيتوڻيڪ حقيقت ۾ فقط ١٢ کان ١٥ في صد ماڻهن کي ان زماني ۾ ووٽ جو حق هو، تنهن هوندي به اوهين هن وقت عام ماڻهن جا چونڊيل عيوضي ليکيا وڃو ٿا ۽ آهيو. تنهنڪري اوهان ۾ بلڪل صحي طرح اڄ هيءَ اميد رکي سگهجي ٿي ته اوهين پنهنجي وس آهر، نئين پاڪستاني نظام ۾ پنهنجي سنڌ ديس ۽ پنهنجن ماڻهن جي بنيادي حقن ۽ مفادن جي هر طرح حفاظت ڪندا ۽ انهن کي ڪنهن به صورت ۾ قربان ٿيڻ ۽ لتاڙجڻ نه ڏيندا. هن باري ۾ گهٽ ۾ گهٽ فرض جيڪو اوهين بجاءِ آڻي سگهو ٿا، سو هيءُ ٿي سگهي ٿو ته جيڪو به دستور يا آئين پاڪستان جي آئين ساز اسيمبليءَ ۾ مرتب ٿئي ان ۾ هيءُ فقرو شامل ڪرايو ته اهڙي آئين کي عمل ۾ آڻڻ کان اڳ ان کي عام ماڻهن جي سامهون آخرين طرح پسند ڪرڻ ۽ قبول ڪرڻ لاءِ رکيو وڃي.

تنهن وڃ ۾ اسان جي درخواست آهي ته اوهين مهرباني فرمائي هيٺين ٽن بنيادي ڳالهين کي ڌيان ۾ رکڻ جي تڪليف گوارا ڪرڻ فرمائيندا:

(١) جيڪڏهن اڄ اسين سنڌ جا ماڻهو هڪ بلڪل آزاد ۽ خودمختيار الڳ حڪومت، جا فقط ١٠٠ کن سال اڳ اسان کان انگريزن کسي هئي، وري

پنهنجي ديس ۾ نـاهيون، تـہ ائين ڪرڻ ۾ اسين تاريخي نقطہ نگاهہ کـان بلڪل حق بجانب ٿينداسون. تنهنڪري اسان جي هيءَ گهر بنهہ حق ۽ انصاف تي مبني ٿيندي تہ پاڪستان جي فيڊريشن ۾ سياسي لحاظ کان اسان جو هڪ مستقل وجود تسليم ڪيو وڃي، ۽ پاڪستان جي مرڪزي نظام ۾ ٻيا جيڪي بہ مستقل وجود رکڻ وارا جزا، جهڙوڪ بنگال، پنجاب، سرحد ۽ بلوچستان، اچي جمع ٿيندا، تن مان هر هڪ سان اسان کي مساويانو درجو ڏنو وڃي، ۽ مرڪزي اسيمبلي، وزارت يا اهڙو ٻيو ڪو بہ آئيني پرزو مرڪزي نظـام کـي هلائڻ لاءِ مـرتـب ڪـيـو وڃي، تـن مـان هـر هـڪ تي اسـان کـي هڪجهڙا اختيار ۽ عيوضي ڏنا وڃن. هيءُ ئي فقط اهڙو هڪ اسلامي حريت ۽ مساوات جي اصولن تي ٻيٺل بنياد ٿيندو، جنهن تي مستقل وجود رکڻ واريون مسلمان قومون پاڻ ۾ گڏجي اسلامي برادريءَ جي هڪ مضبوط عمارت ٺاهي ۽ ٻيهاري سگهن ٿيون.

(٢) دولت جا جيڪي بہ قدرتي ذريعا اسان جي ديس کي قدرت طرفان عطا ٿـيل آهن، تن تي فقط اسان جوئي مخصوص حق آهي، ۽ پنهنجي ديس جي اندروني حڪومت جي چرخي کي ننهن کان وٺي چوٽيءَ تائين هلائڻ يعني قانون سازيءَ ۽ قانون پردازيءَ جي سمورن شعبن کي سنڀالڻ جا اختيار ۽ جوابداريون فقط اسان جي ئي هٿن ۾ مخصوص هئڻ گهرجن.

(٣) هن وقت هيءَ ڳالهہ بہ لازمي آهي تہ اسان جا عام ماڻهو آزاد زندگيءَ جا فائدا ۽ لذيذ ميوا چکن ۽ استعمال ڪن، ۽ ڌارين جي غلاميءَ مان نجات ملڻ سان گڏ سندن ڏک ڀريءَ زندگيءَ ۾ خوشي، سک ۽ سلامتي آندي وڃي، تان تہ ڪين هر قسم جي احتياج، اڻ ڄاڻائيءَ ۽ هر نموني جي دٻ ڏاءَ ۽ دٻاءَ کان پڻ نجات ملي وڃي.

ٻهريون بہ ڳالهيون بذات خود بہ حق ۽ انصاف تي مبني آهن ۽ تنهن کان سواءِ سندن صحيح ۽ جائز هجڻ جو دليل خود مسلم ليگ جي پاڪستان واري نهراءَ ۾ پڻ موجود آهي. مسلم ليگ پارٽيءَ جي آئين ۽ قوانين ۾ هن ٺهراءَ کي بنيادي مقصد جي صورت ۾ هيٺينءَ ريت بيان ڪيو ويو آهي:-

جاگرافيءَ طور لڳو لڳ ۽ هموار حدن جي بنا تي هندستان کي ضروري نموني ۾ تقسيم ڪري مڪمل خود مختيار حڪومتن جو قائم ڪرڻ، تان تہ

جتي مسلمانن جو تعداد اڪثريت ۾ هجي، جيئن هندستان جي اتر اولهہ ۽ اوير ڀاڱن ۾ آهي، اهي ايراضيون ملائي مسلمانن جي آزاد قومي وطن جي صورت ۾ اهڙيون خود مختيار حڪتون ٺاهيون وڃن جن ۾ سمورا شامل ٿيندڙ جزا پنهنجي پوري وس وارا (Autonomous) ۽ پورن اختيارين وارا (Sovereign) ٿيندا."

توهين هاڻي محسوس ڪري سگهو ٿا تہ هيءُ ٺهراءُ جنهن جي واحد بنياد تي پاڪستان لاءِ جدوجهد ڪيو ويو، نهايت صاف لفظن ۾ چاٽائي ٿو تہ پاڪستان ۾ شامل ٿيندڙ سمورا جزا آئيني طور پوري وس وارا ۽ پورن اختيارن جا مالڪ ٿيندا. پهرين اپريل ۱۹۴۰ع تي قائد اعظم جناح صاحب هڪ اخباري بيان ۾ هن ٺهراءَ تي وڌيڪ روشني وجهندي ظاهر ڪرڻ فرمايو هو تہ "پنجاب پوري وس وارو (Autonomous) ۽ پورن اختيارن وارو (Sovereign) هڪ جزو ٿيندو."

سيني جزا پنهنجي وس ۽ پورن اختيارن جي مالڪ هجڻ جي حالت ۾ لازمي طرح ڪم از ڪم ٽن بنيادي اختيارن جا حقدار ٿي سگهن ٿا:

(الف) اهڙا سيئي مستقل وجود رکڻ وارا جزا برابريءَ ۽ هڪجهڙائيءَ جي حيثيت ۾ پاڻ ۾ گڏجن ۽ منجهانئن هر هڪ کي مرڪزي آئيني ادارن يعني قانون ساز اسيمبليءَ، وزارت وغيره تي هڪجيترا عيوضي ملڻ گهرجن.

(ب) هر هڪ جزي کي اختيار هئڻ گهرجي تہ هو پنهنجي دولت جي سمورن قدرتي ذريعن کي پنهنجي نوع سان ۽ پنهنجي ماڻهن جي فائدي ۽ بهبوديءَ لاءِ ٺي وڌائي ۽ استعمال ڪري. هر هڪ جزو پنهنجي ديس جي حڪومت جا اندروني معاملات پنهنجن ئي ماڻهن معرفت هلائي ۽ چلائي، هر هڪ جزو مرڪز جي فيصلن سان فقط ان حد تائين پاڻ کي ٻڌل رکندو، جنهن حد تائين سيني جزن برابريءَ جي حيثيت ۾ ۽ پنهنجي باهمي فائدي لاءِ پاڻ ۾ باهمي تعاون جي اصول تي اتحاد ڪيو هوندو ۽ ڪي خاص معاملا جهڙوڪ بچاءُ، آمد رفت جا ذريعا ۽ بيروني معاملات يا هڪبئي وچ ۾ ممڪن غلط فهمين جي فيصلن ڪرڻ لاءِ عدالت گاهہ وغيره مرڪزي نظام جي پرداخت ۾ دل وجان سان پاڻهي چاڻي سونپي ڇڏيا هوندا.

(ت) هر هڪ جزي کي هيءُ حق رهندو تہ هو جيڪڏهن چاهي تہ ڪنهن

بہ وقت مرڪز کان ٻاهر اچي سگهي ٿو. اهڙي حق استعمال ڪرڻ جو اختيار ابتدا ۾ نئين آئين جي بنياد تي وجود ۾ آيل ان جزي جي پهرينءَ قانون ساز اسيمبليءَ کي رهندو ۽ پوءِ پهرين پنجن سالن جي خاتمي تي ۽ تنهن کان پوءِ وقت بوقت ١٠ سالن جي مدت کان پوءِ.

ٽين اهم ڳالهہ جنهن جو ماحصل هيءُ آهي تہ ڌارين جي غلاميءَ مان نجات وارو اعلان عام ماڻهن جي ڏک ڀريءَ روزمره واريءَ زندگيءَ ۾ سک ۽ سلامتيءَ جو سنيهو ٿي ظاهر ٿئي، تڏهن عملي صورت ۾ پيش ٿيندي، جڏهن هيٺيان بنيادي جمهوري اصول، جي اسلامي سياست، معاشيات ۽ اقتصاديات جي انقلابي نظرين جا مرڪزي ۽ بنيادي اصول آهن، سنڌ جي آئنده حڪومتي نظام جي آئين ۾ نمايان طرح ۽ براه راست داخل ڪيا ويندا:-

١- اقتدار اعليٰ يعني حڪومت جا ڪل ۽ آخرين اختيار الله تعاليٰ جلشانہ جي منشا ۽ مرضيءَ مطابق ساري عوام جي هٿ ۾ آهن، جي اختيار هو حڪومت جي سمورن قانون ساز ۽ قانون پرداز پرزن تي پنهنجي سڌيءَ طرح چونڊيل عيوضين معرفت هلائيندا ۽ استعمال ڪندا.

٢- عوام کي هيءُ دائمي ۽ ذاتي حق آهي تہ هو باهمي فائدي خاطر سماج جو آئيني ڍانچو ڪنهن بہ وقت بدلائي سگهن.

٣- ظلم ۽ ڏاڍ (استبداد) خلاف بغاوت ڪرڻ انسان جو ابدي ۽ جنمي حق آهي.

۴- حڪومت سماج جي هڪ سياسي نظام هئڻ جي حيثيت ۾ هر حالت ۽ هر صورت ۾ ساري عوام جي تقاضا ۽ آواز تي مبني هوندي.

۵- زمين ۽ زمين مان پيدا ٿيندڙ دولت ۽ پاڻي بلڪل اهڙيءَ طرح عوام جي گڏيل ملڪيت آهن، جهڙيءَ طرح هوا، اس يا ٻيون اهڙيون قدرت طرفان سڀني جي ڀلي ۽ استعمال لاءِ مفت عطا ٿيل نعمتون آهن، جن کي استعمال ڪرڻ ۽ جن جي مفيد ميون مان فيضياب ٿيڻ لاءِ فقط هڪ ئي مساويانہ شرط آهي تہ جيڪو بہ انهن نعمتن کي استعمال ڪرڻ ۽ منجهائن ميوا پيدا ڪرڻ لاءِ ڪوشش ۽ محنت ڪري، سو ئي منجهانئن فيض حاصل ڪري.

٦- ڪارخانن، واپار ۽ تجارت، ۽ قرض ۽ اوڌر ڏيڻ جي سمورن ذريعن ۽ ادارن کي قائم ڪرڻ، هلائڻ ۽ ضابطي ۾ رکڻ حڪومت جي ذمي ۽ اختيار ۾

آهي.

٧- پوڙهن، پنگلن ۽ بيمارن جي گذران جو بندوبست ڪرڻ، ۽ انهن سالم بدن ۽ تندرست شهرين کي روزگار مهيا ڪري ڏيڻ يا ٻيءَ صورت ۾ سندن گذران جو بندوبست ڪرڻ، جي شهري روزگار ملڻ تي ڪم ڪرڻ لاءِ تيار هجن، حڪومت جو فرض آهي، ۽ هر هڪ شهريءَ جو هيءُ حق آهي ته هو حڪومت کان اهڙي قسم جي تقاضا ڪري.

٨- دولت ۽ فرصت ۾ اهڙيون شيون آهن جن جي ماڻڻ ۽ استعمال ڪرڻ جو حق فقط محنت ۽ خدمت جي عيوض ۽ آڌار تي ئي حاصل ٿي سگهجي ٿو.

٩- ١۴ سالن جي عمر تائين ٻارن جي مفت ۽ جبري تعليم، ۽ وڌيڪ چئن سالن لاءِ فقط مفت تعليم جو بندوبست ڪرڻ حڪومت جو فرض آهي، ۽ هر هڪ شهريءَ جو هيءُ حق آهي ته هو حڪومت کان اهڙي قسم جي تقاضا ڪري.

١٠- صفائيءَ ۽ صحت جي پوري بندوبست ڪرڻ جو فرض حڪومت جي ذمي آهي.

١١- حڪومت جا نوڪر ۽ ڪامورا عوام جا غلام ۽ خادم آهن ۽ نه ڪي انهن جا آقا ۽ مالڪ.

١٢- قانون جي نگاهه ۾ سڀئي شهري مساويانه درجو رکن ٿا ۽ هر هڪ شهريءَ جو هيءُ حق آهي ته جيتري قدر به قانون جي ماتحت ٺهيل عدالتون انصاف ڏيئي سگهن اوتري قدر هن کي مفت، پورو پورو ۽ ترت انصاف ملڻ پوي.

١٣- ٻاهرين ملڪن ۽ ڌارين قومن جي حملن کان پنهنجي ديس کي بچائڻ هر هڪ شهريءَ جو نه فقط فرض آهي بلڪ هڪ بنيادي ۽ جنمي حق پڻ آهي.

١۴- تحرير ۽ تقرير جي آزادي هر هڪ شهريءَ کي مباح آهي.

١٥- مزدورن، پگهاردارن، خادمن ۽ هارين جي سياسي رتبي ۽ اقتصادي حالت کي درست ڪرڻ ۽ ترقي ڏيارڻ لاءِ جماعت بندي ڪرڻ ۽ ترقي ڏيارڻ لاءِ جماعت بندي ڪرڻ ۽ ڪرائڻ هر حالت ۾ جائز آهي.

١٦- سيني شهرين کي حڪومت طرفان شخصي سلامتيءَ ۽ جسماني ايذاء کان حفاظت جي خاطري ۽ تسلي هئڻ گهرجي. ڪنهن به شهريءَ کي قانوني عدالت جي حڪم کان سواءِ حراست ۾ نه رکيو ويندو.

١٧- هر هڪ شهريءَ لاءِ سندس گهر جي چوديواري هڪ سلامتيءَ جو قلعو آهي جتي ڪير ڪو به هيسائي ۽ ايذائي نٿو سگهي ۽ هر هڪ شهريءَ جي خط و ڪتابت پوشيده رهندي ۽ ان ۾ ڪنهن به قسم جي دست اندازي ڪين ڪئي ويندي.

١٨- سيني شهرين، ذالن توڙي مردن لاءِ، ذات پات ۽ عقيدن جي لحاظ کان سواءِ، شهريت جا حق به هڪجهڙا هوندا ۽ جوابداريون به هڪجيتريون رهنديون.

محترم صاحبو!

هيءَ حقيقت ڪنهن کان به ڳجهي ڪانه آهي ته ڌارين جي غلاميءَ مان نجات حاصل ڪرڻ جو جيڪو بي پناهه جذبو اسان جي عوام جي دلين ۾ هو ۽ آهي تنهن جو انحصار ۽ بنياد تنهان ئي وڌيڪ هن غير محدود ۽ بي ڪران اميد تي بيٺل آهي ته ڪين ان حالت ۾ هڪ اهڙو وسيع ۽ موزون موقعو ملي ته هو هڪ بهتر، زياده سک ڀري ۽ وڌيڪ عزت ۽ آبروءَ واريءَ زندگيءَ سان روشناس ٿين. هن وقت تائين ڪين ائين پئي پڌايو ويو ۽ سمجهايو ويو ته اهڙي سکي ۽ عزت واري زندگي ڪين، جا ميسر نه پئي ٿي ۽ ان جي عيوض جو ڪين غربت جي پيڙا ۽ بي عزتيءَ ۽ ذلت جي هڪ نه ختم ٿيندڙ مصيبت ۾ گرفتار رکيو پئي ويو آهي، تنهن لاءِ جوابدار يا انگريز سرڪار آهي يا مسلمانن جي حالت ۾ "ڪافر" هندو ۽ هندن جي حالت ۾ "مليڇ" مسلمان آهن. اهڙا سهنجا سولا بوتا ۽ پتلا جن تي هيلتائين سمورا ڏوهه پئي مڙهيا ويا ۽ جن کي هر وقت ۽ هر حالت ۾ پئي ننديو ويو، هن کان پوءِ ڪٿي به آسانيءَ سان ۽ ترت هٿ ڪين ايندا. جو عام ماڻهن، مسڪين ۽ مظلومن، جو ڌيان سندن ڏکن ۽ تڪليفن جي اصلي ۽ سچن پچن جوابدارن کان موڙي ۽ هٽائي ڪن خيالي دشمنن ڏانهن رجوع ڪندو رهجي. انگريز اڄ وڃڻ لاءِ تيار ويٺو آهي. فقط انتظار ۾ آهي ته ڪڏهن تا اوهين پنهنجي ان ۾ سلامتي سمجهو ته ڪين اهڙو اشارو ۽ اهڙي اجازت ڏيو. هندو مسلم سوال ڪم از

ڪم هاڻي تہ ختم ٿيڻ گهرجي. ڇاڪاڻ تہ جيڪو ان جي خاتمي جو حل پيش ڪيو پيو ويو، سو حل خود عمل ۾ اچي چڪو آهي. هن ڪان پوءِ جيڪڏهن ڪٿي بہ، ۽ هتي پاڪستان ۾ يا هُتي هندستان ۾، اچا بہ اها ڪوشش ڪئي ويئي تہ هندوءَ ڪي مسلمان خلاف ۽ مسلمان ڪي هندوءَ خلاف اياريو ۽ استعمال ڪيو وڃي، تہ اهو ٿيندو هٿن پنهي صغير، اڃان ڪمزور ۽ تازو وجود ۾ آيل حڪومتن جي مٿان هڪ دل ڌهڪائيندڙ مصيبت کي ڪليل دعوت ڏيڻ.

هن وقت نہ فقط ان ڳالهہ جي ضرورت آهي تہ هن کان اڳ جيڪي فقط زباني دعوائون هيون تن کي عملي صورت ڏيئي پنهنجي اخلاص ۽ نيڪ نيتيءَ جي ثابتي پيش ڪئي وڃي، پر ساڳئي وقت اُهي سيئي جن جي هٿن ۾ اسان جي وطن ۽ غريب عوام جي قسمت جون هاڻي واڳون آهن، سي نهايت دورانديشيءَ ۽ صحيح راڄنيتي ڇاڻ کان ڪم وٺي، اسان جي سک، سلامتيءَ ۽ امن امان جي آخرين منزل ڏانهن صحيح رهبري ڪن.

محترم صاحبو!

اوهان جا غريب بي "زبان" عوام هن حالتن هيٺ اوهان ۾ اها اميد رکن ٿا تہ اوهين پاڪستان آئين ساز اسيمبليءَ تي پنهنجن چُنڻ عيوضين کي مٿين ڳالهين جي بنياد تي کليل لفظن ۾ فرمان (Mandate) ڏيڻ فرمائيندا، تان تہ جيڪي آسرا ۽ آسون هو پاڪستان ۾ لڳايو ويٺا آهن، سي سندن اميدون برصواب ٿين. خداوند تعاليٰ جلشانہ اوهان جي دلين ۾ پنهنجي وطن ۽ پنهنجي غريب هم وطن ڀائرن لاءِ سندن پروسي ۽ اميدن جي عيوض، جي هو اوهان ۾ رکيو ويٺا آهن، ڪا سچي خير خواهي ۽ همدردي پيدا ڪري. آمين!

(ڪراچي، جون 1947ع)

اولهہ پاڪستان ۾ ٻولين جو مسئلو

آزاديءَ کان ٻہ سال پوءِ، سنڌ جي ماڻهن جي مرضيءَ جي برخلاف، ڪراچيءَ کي سنڌ کان ڌار ڪيو ويو. ان کان ٻہ سال پوءِ، 1951ع ۾، سنڌ يونيورسٽيءَ جي جاءِ تي ڪراچي يونيورسٽي قائم ڪئي ويئي، ۽ سنڌ يونيورسٽيءَ کي حيدرآباد آندو ويو. ڪراچي يونيورسٽيءَ وجود ۾ اچڻ شرط اعلان ڪيو تہ سنڌ يونيورسٽيءَ، جيڪا سنڌي ٻوليءَ کي يونيورسٽي امتحانن ۾ جواب ڏيڻ جي تسليم ٿيل ذريعي جي حيثيت ڏني هئي، ان جي اُها حيثيت ختم ڪئي ويندي. نيٺ 1956ع ۾، سنڌي ڳالهائيندڙ شاگردن ۽ علائقي جي ماڻهن جي يڪراءِ مخالفت کي نظر انداز ڪري، ڪراچي يونيورسٽيءَ، پنهنجي سنڊيڪيٽ جي هڪ ٺهراءَ ذريعي، سواءِ ڪنهن سبب ڏيڻ جي، سنڌي ٻوليءَ جو مٿي ذڪر ڪيل درجو آخري طرح ختم ڪري ڇڏيو. سنڌ جي ماڻهن جي ٻوليءَ هجڻ جي حيثيت ۾ سنڌي ٻوليءَ کي جيڪو مانُ ۽ مرتبو پاڪستان کان اڳ حاصل هو، ان کان کيس محروم ڪرڻ لاءِ مٿس اهو پهريون وارُ هو.

ٽن سالن کان پوءِ، 1959ع ۾، قومي تعليمي ڪميشن پنهنجي ’مشهور معروف‘ رپورٽ تيار ڪئي، جنهن ۾، سواءِ ڪنهن رک رکاءَ جي، ٻنهہ ڪليو ڪلايو، سفارش ڪئي ويئي تہ سنڌي ٻوليءَ کي آهستي آهستي اهڙيءَ طرح نِستَ ۽ ناڪام بنايو وڃي، جو اُها ڊِرڪي ڊِرڪي، وڃي رڳو پنجين پرائمري ڪلاس تائين تعليمي ذريعو رهي، ۽، ٿيندي ٿيندي، نوبت ايستائين وڃي پهچي، جو ڳالهائڻ جي ٻولي پڻ سنڌيءَ جي بدران بدلجي اردو ٿي پوي، ۽ بقول ڪميشن رپورٽ جي، ”انهيءَ نموني، آخر (اردو) وڃي هن ايراضيءَ جي عام مقبول ٻولي ٿيندي.“ پاڪستان سرڪار انهيءَ رپورٽ کي جيئن جو تيئن منظور ڪيو، ۽ حڪم صادر ڪيو تہ ان تي عمل ڪيو وڃي. سنڌ جي ماڻهن کي جڏهن خبر پيئي تہ قومي تعليم جي ڪميشن سندن ٻوليءَ جي مستقبل تي اِئين ٻنهہ اوندهہ جو ٺپو هڻي ڇڏيو آهي، تڏهن لاچار

هو ان جي بچاءَ ۾ سر ڏڙ جي بازي لڳائڻ لاءِ تيار ٿي اٿيا. خوش قسمتيءَ سان پاڪستان سرڪار ترت ئي محسوس ڪري ورتو تہ قومي تعليم جي ڪميشن ڪانئن اهو زبردست غلطيءَ جو ڪم ٿي ڪرايو، تنهنڪري، هُن، سنڌ جي ماڻهن جي جائز گهُر ڪي وزن ڏيئي، 1962ع ۾، فيصلو ڪيو تہ سنڌي ٻولي، جيڪا هڪ سؤ کن سالن کان وٺي انٽرميڊيئيٽ ليول تائين تعليم جو ذريعو پيئي رهي آهي، سا اڳتي بہ سنڌي ڳالهائيندڙ ٻارن لاءِ سنڌ ۽ ڪراچي علائقن ۾ اُنهيءَ ئي حيثيت سان قائم رهي. اهڙيءَ طرح، سنڌي ٻوليءَ کي ختم ڪرڻ لاءِ اُهو جيڪو موتمار ۽ ڪاپاري ڌڪ لڳڻ وارو هو، سو سنڌ جي ماڻهن جي گڏيل ڪوشش ۽ وقت سر بچاءَ جي تدبيرن ڪرڻ ڪري، گسي ويو.

اُنهيءَ ڳالهہ کي اجا چار سال بہ ڪين ٿيا آهن، تہ اولهہ پاڪستان جي سرڪار وري سنڌيءَ جي پاڙن ڪٽڻ لاءِ اڳي کان وڌيڪ هوشياريءَ ۽ ڏاهپ سان قدم کنيو آهي. اردوءَ جي ساراهہ ۽ پذيرائيءَ ۾ جيڪي ڏينهن رات قصيدا پيا پڙهجن ۽ ننڍي کان وٺي وڏي ۾ وڏا ڪامورا ۽ عملدار ان تي جيڪي طرحين طرحين جون نوازشون پيا ڪن ۽ ان کي جائز توڙي ناجائز نموني زور وٺائڻ لاءِ وڏي جوش خروش سان جيڪي سرڪاري ڪوششون پيون ٿين، تن اڳي ئي اردوءَ کي ايڏو اوچو رُتبو ڏيئي ڇڏيو آهي، جو اولهہ پاڪستان جون ٻيون علائقائي ٻوليون ان جي ڀيٽ ۾ بي مانائتيون ٿي پيون آهن ۽ ڪنهن جي ليکي ۾ ئي ڪونہ رهيون آهن. ملڪ جي عوامي ٻولين سان اڄ جيڪو پوري تعصب ۽ وير وارو سلوڪ عام آهي، تنهن جو هڪڙو مثال اولهہ پاڪستان سرڪار جا اهي تازا حڪم آهن، - جن سنڌي ٻوليءَ لاءِ اڃا بہ هڪڙو وڌيڪ مُهلڪ خطرو ڪڙو ڪيو آهي.

اولهہ پاڪستان سرڪار تازو سنڌ علائقي ۾ بہ جامع (Comprehensive) اسڪول کوليا آهن، هڪڙو ميرپورخاص ۾ ۽ ٻيو خيرپور ميرس ۾. اهي ٻيئي اسڪول آڪٽوبر 1966ع ۾ شروع ٿيا، ۽ اُنهن ۾ ڇهين، ستين ۽ نائين ڪلاس لاءِ داخلائون کوليون ويون. خيرپور ميرس واري اسڪول ۾، ذڪر ڪيل ٽن درجن ۾ ڪل اٺ شاگرد داخل ٿيا، ۽ ميرپورخاص واري اسڪول ۾ 208 شاگرد داخل ٿيا، جن ۾ اهڙا شاگرد جن

جي مادري ٻولي سنڌي آهي، سي فقط 35 آهن. هر هڪ اسڪول ۾ سيني ڪلاسن ۾ شاگردن جو گڏيل تعداد پندرنهن سؤ تائين پهچنو آهي. هاڻوڪيءَ پنج ساله ترقياتي رٿا واري عرصي ۾، اولهه پاڪستان جي ٻين علائقن وانگر، هن علائقي ۾ ٻه اهڙا ٻيا ٻه اسڪول کلنا آهن، جن مان ڪي خالص ڇوڪرين جا هوندا. آهي ته عجب جهڙي ڳالهه، پر اها حقيقت آهي ته هن علائقي جي انهن سيني اسڪولن ۾ تعليم جو ذريعو اردو هوندو ۽ نه سنڌي. اولهه پاڪستان سرڪار اهڙو فيصلو صادر ڪرڻ فرمايو آهي. اهو ئي سبب آهي، جو مٿي ذڪر ڪيل ٻنهي جامع اسڪولن ۾ سنڌي ٻولي ڳالهائيندڙ شاگردن جو تعداد ٻنهه ايترو گهٽ ۽ مايوس ڪندڙ داخل ٿي سگهيو آهي.

اولهه پاڪستان سرڪار انهن اسڪولن لاءِ جيڪو تعليمي ذريعو مقرر ڪيو آهي، تنهن مان ته ائين سمجهبو ته ڄڻ اهي اسڪول هن علائقي جي فقط اردو ڳالهائيندڙ رهاڪن لاءِ ئي آهن. پر خوش قسمتيءَ سان ائين نه آهي. هنن اسڪولن ۾ سنڌي ڳالهائيندڙ ۽ سنڌي تعليمي ذريعي وارن شاگردن لاءِ ٻه داخلائون ڪليل آهن. پر انهن سيني اعليٰ، مخصوص، سرڪاري، جامع اسڪولن ۾، جن سنڌي شاگردن کي داخلا ملندي، تن کي پڙهائي اردوءَ ۾ ئي ڪرڻي پوندي.

سوال ٿو پيدا ٿئي ته انهن قيمتي ۽ شاندار اسڪولن جي حدن مان سنڌي تعليمي ذريعي کي نيڪالي ڏيڻ جو فيصلو اولهه پاڪستان سرڪار ڪهڙي قانون هيٺ ۽ ڪهڙي تعليمي اصول موجب ڪيو آهي؟ اهو فيصلو ڪهڙي ليکي مناسب يا انصاف ڀريو آهي ۽ ان ۾ ڪهڙي مصلحت آهي؟ جنهن صورت ۾ هن علائقي جي سنڌي ڳالهائيندڙ ماڻهن جا ٻار گهڻي زماني کان وٺي سنڌيءَ ۾ تعليم وٺندا رهيا آهن، تڏهن اولهه پاڪستان سرڪار کي ڪهڙو حق آهي، جو رڳو هڪڙي عملداري حڪم سان ان تعليمي ذريعي کي ختم ڪري، ان جي جاءِ تي ٻيو تعليمي ذريعو مقرر ڪري - ۽ سو به پاڪستان سرڪار جي رڳو ٽي سال اڳ ڪيل پاليسيءَ جي فيصلي جي کلي کلائي ڀڃڪڙي ۽ خلاف ورزي ڪري؟ جن ڇوڪرن پنجين، ڇهين ۽ ستين درجي ۾ پنهنجي تعليم مادري ٻولي سنڌيءَ ۾ پرائي آهي، تن کي، تعليمي خيال کان، ڇهين، ستين ۽ نائين ڪلاسن ۾ اردو تعليم جو ذريعو ڪهڙو فائدو

پهچائي سگهندو؟ ڇا، اردو تعليمي ذريعو سنڌ ن راهہ ۾، اصل اردو تعليمي ذريعي وارن شاگردن جي مقابلي ۾، داخلا وٺڻ وقت توڙي دستوري پڙهائيءَ ۾، رڪاوٽ نہ ثابت ٿيندو؟ يا ائين تہ نہ آهي تہ مُرڳو انهيءَ حڪم جو مطلب ئي اهو آهي تہ سنڌي تعليمي ذريعي وارا شاگرد انهن اعليٰ اسڪولن ۾ داخلائون ئي نہ وٺن! ڇا، اها هن علائقي جي اردو ٻولي ڳالهائيندڙ اقليت سان پاسخاطريءَ سنڌي ٻولي ڳالهائيندڙ اڪثريت سان تعصب جي روش نہ آهي؟ ڇا، انهيءَ جي مراد اها نہ آهي تہ ماڻهن کي اهو ڏيکارجي تہ سرڪار جي نظر ۾ اردوءَ جي ڀيٽ ۾ سنڌي ٻولي گهٽ آهي، ۽ اهڙيءَ ريت سنڌي ٻولي ڳالهائيندڙ ماڻهن کي لالچائجيءَ مجبور ڪجي تہ هو توڙ ڪان ئي پنهنجن ٻارن کي اردو اسڪولن ۾ داخلا ڏيارين ۽ اهڙيءَ ريت پنهنجي مادري ٻوليءَ کي نيڪالي ڏيئي ٻي ٻولي اختيار ڪن؟ ڇا، عملي طرح، انهيءَ جو مطلب هڪڙي آزاد ملڪ جي ماڻهن جي ٻوليءَ ۽ ثقافت کي ختم ڪرڻ جي برابر نہ آهي؟ ڇا، اهڙيءَ ريت هڪ قوميت جي ٻوليءَ کي ختم ڪري، ان قوميت جي ماڻهن کي پنهنجي ئي وطن ۾ گهٽ درجي جو شهري نٿو بڻايو وڃي؟

سنڌ جي ماڻهن، پاڪستان جي نصب العين واسطي، جيڪي ڪجهہ وٺن هو سو ڏنو آهي، ۽ ڪانئن سڀ ڪجهہ ورتو ويو آهي. ٻوليءَ ۽ ثقافت جي حفاظت هڪ اهڙو بنيادي قومي حق آهي، جيڪو ڪين پاڪستان جي دستور مطابق مليل آهي. ساڳئي وقت اهو هڪ اهڙو بنيادي انساني حق آهي، جو "متحد جميعت اقوام" جي حقن جي پڌرنامي موجب دنيا جي سيني قوميتن کي مليل آهي. سنڌ جي ماڻهن جو اهو پختو فيصلو آهي تہ ڪئي ڇا بہ ٿي پوي تہ بہ هو پنهنجي انهيءَ حق جي حفاظت ضرور ڪندا. پاڪستان جي سمورن محب وطن ماڻهن جو اهو فرض آهي تہ هو اردوءَ تي هرويرو بيواجبي زور نہ ڏين. ڇوتہ اها هلت پاڪستان جي ماڻهن کي هڪبئي سان ملائڻ بدران منجهن شڪ ۽ بدگمانيءَ جا ٻج پوکي ٿي.

جڏهن بہ پاڪستان ۾ ٻولين جي مسئلي کي منهن ڏيڻ ۽ حل ڪرڻ جي ڪوشش ٿي ڪجي، تڏهن ان جي آڏو سڀ کان خطرناڪ رڪاوٽ اها ٿي سامهون اچي، جو اردوءَ جا حامي عقلي دليلن کي ڇڏي، جذبات ۾ پرجي، اردوءَ کي اولهہ پاڪستان جي واحد قومي زبان ثابت ڪرڻ تي ڪٽيو سَندرو

بـَدن. سندن اها جذباتيت بدقسمتيءَ سان هڪ ٻئي غلط استدلال تي ٻڌل آهي. يعني، پهريون هيءُ تہ هو چون ٿا تہ اردو پاڪستان جي نظريي جو هڪ لازمي جزو آهي، تنهن ڪري اردوءَ جي بالادستيءَ تي ايمان نہ آڻڻ معني پاڪستان جي نظريي ڪان بغاوت ڪرڻ! ٻيو هيءُ تہ هو چون ٿا تہ هند ۽ پاڪستان جي ننڍي ڪنڊ جي 'مسلمان زبان' اردو هئي ۽ آهي! جيڪڏهن پاڪستاني نظريو انهيءَ تصور تي ٻڌل آهي تہ مسلمان، يا هند-پاڪ جا مسلمان، يا رڳو پاڪستاني مسلمان هڪ قوم آهن، تہ پوءِ ان نظريي جي بنيادن ۾ ٻوليءَ جو هڪ َ هجڻ بہ شامل هجي، سا ڳالهہ ان تصور جي ظاهر ظهور خلاف آهي. تنهن ڪان سواءِ، جنهن صورت ۾ اردوءَ ڪان سواءِ بنگالي بہ اسان جي هڪڙي قومي زبان آهي، تنهن صورت ۾ اردوءَ کي پاڪستان جي نظريي جو لازمي جزو مڃڻ ۽ ان کي ٿي اهو اعليٰ شان ڏيڻ بلڪل بي معنيٰ ٿيو پوي. ائين برابر آهي تہ پاڪستان حاصل ڪرڻ جي جدوجهد هلندي، هند-پاڪ جي ننڍي ڪنڊ جي مسلمانن اردوءَ جو پاسو ورتو ۽ ان جي حمايت ڪئي. پر اهو انهيءَ ڪري ڪونہ ڪيائون تہ ڪو اردو پاڪستاني نظريي جو لازمي جزو هئي، يا ڪو ان کي ڳڌيل هندستان جي ڪنهن مسلم اڪثريت واري يا خود ڪنهن مسلم اقليت واري صوبي جي ٻوليءَ تي فوقيت ٿي ڏنائون. بهرصورت، سنڌ جي مسلمانن پنهنجي ٻوليءَ کي قربان ڪرڻ لاءِ اردوءَ جي حمايت هرگز نہ ڪئي. اهو سوال ڪنهن بہ صورت ۾ نہ اڳي ڪڏهن پيدا ٿيو ٿي، نہ هاڻي ٿي ٿي سگهي ٿو. جيڪڏهن اردوءَ کي اهو حق آهي تہ پاڻ کي واحد مسلمان زبان سڏائي، تہ پوءِ فارسي، عربي وغيره زبانون، جي سندس انهيءَ دعويٰ کي چئلينج ڪن ٿيون، تن کي ڇڏي، خود سنڌي ٻولي بہ پاڻ کي مسلمان ٻولي سڏائڻ جو اردوءَ ڪان وڌو حق رکي ٿي. ڇوتہ هڪڙو تہ اردوءَ جي ڀيٽ ۾ سنڌيءَ ۾ اهڙو گهڻو ادب آهي جنهن کي "اسلامي" چئي سگهجي ٿو، ۽ ٻيو تہ سنڌي، تعداد ۾، اردوءَ ڪان وڌيڪ پاڪستاني مسلمانن جي مادري ٻولي آهي.

پاڪستان جهڙي گهڻين ٻولين واري ملڪ ۾ انهيءَ ڳالهہ جي وڏي ضرورت آهي تہ ڪا اهڙي ٻولي هجي، جا عام لهہ وچڙ جو وسيلو ٿي سگهي. پاڪستان، جنهن جا بہ ڀاڱا جاگرافيءَ جي خيال ڪان هڪٻئي ڪان ايترو پري

آهن، تنهن ۾ سڄي ملڪ جي قوميتن جي لاڳاپي جي ٻوليءَ جو مسئلو اجا حل نہ ٿيو آهي. ڇوتہ ظاهر آهي تہ بنگالي ۽ اردو، جن کي سرڪاري طرح "قومي ٻوليءَ" جي لقب سان نوازيو ويو آهي، تن مان ڪابہ اهو ڪم ڏيڻ لاءِ اجا تيار نظر نٿي اچي. اهوئي سبب آهي، جو وقت بوقت انگريزيءَ کي (جا هن وقت عملي طرح سڄي پاڪستان لاءِ لاڳاپي جي ٻوليءَ جو ڪم پيئي ڏئي) قائم رکڻ، يا عربيءَ کي قومي ٻولي بنائڻ، يا پاڪستان جي ڪن ٻولين کي گڏي ڪا نئين ٻولي تيار ڪرڻ جهڙيون رٿون عام اڳيان پيش ڪيون پيون وڃن. سموري پاڪستان لاءِ خاص لاڳاپي واري ٻولي مقرر ڪرڻ جا اِهي انسنا پيا ٿين، يا ان بابت جيڪي اهي رٿون پيون هلن، تن جو ڪٿي کهڙو بہ حشر ٿئي، پر جيتري قدر اولهہ پاڪستان جي لاڳاپي جي ٻوليءَ جو سوال آهي، تہ اِهو چئي سگهجي ٿو تہ اهو معاملو ذري گهٽ طئي ٿيل آهي. جيڪڏهن اردوءَ کي عربيءَ ۽ فارسيءَ جي اجائي ۽ فضول اڊمبر کان ڇوٽڪارو ڏيارجي، تہ اها اولهہ پاڪستان جي لاءِ مختلف قوميتن جي وچ ۾ گهربل محدود ۽ خصوصي لاڳاپي جو ڪم ڏيئي سگهي ٿي - بشرطيڪ اردوءَ جي حمايت ۾ اهڙي ٻي ڪابہ انتها پسند ڳالهہ نہ ڪئي وڃي ۽ نہ سوچي وڃي، جيڪا پاڪستان جي ٻين ٻولين (جن کي ڏاڍيءَ هلڪڙائيءَ ۽ لاپرواهيءَ سان 'علائقائي ٻوليون' سڏيو ويندو آهي) جي نهايت قدرتي ۽ جائز حقن ۽ حيثيتن کي ڇيهو پهچائي.

پر وڏي بدقسمتيءَ جي ڳالهہ آهي، جو انهيءَ باري ۾ نہ رڳو انتها پسند، پر بنهہ جنوني ڳالهيون سوچيون، بلڪ ڪيون پيون وڃن. جامع اسڪولن ۾ سنڌي ٻولي ڳالهائيندڙ ٻارن بابت تعليمي ذريعي مقرر ڪرڻ ۾ مغربي پاڪستان حڪومت جو رويو اهڙي قسم جو رويو آهي. اهڙي ئي قسم جو ٻيو انتها پسنديءَ جو رويو ڪي اهڙا حلقا اختيار ڪن ٿا، جن کي پنهنجيءَ طاقت ۽ هلنديءَ تي ناز آهي. هو چون ٿا تہ اولهہ پاڪستان ۾ فقط اردوءَ کيئي سرڪاري ۽ عدالتي ٻولي مقرر ڪيو وڃي. خود مغربي پاڪستان هاءِ ڪورٽ جي جج، مسٽر جسٽس انوارالحق جهڙي روشن دماغ ۽ صاحب فهم هستيءَ بہ انهيءَ قسم جو بلڪ انهيءَ کان بہ وڌيڪ تشويشناڪ رويو اختيار ڪيو آهي. اي. پي. پي. جو اطلاع آهي تہ 15 مارچ 1967ع تي

"مجلس تعمير و ترقي"، لاهور، جي اردو شعبي جي زير سهاري ٿيل هڪ مجلس مذاڪري کي خطاب ڪندي، هن صاحب چيو ته "هاڻ تعليمي ذريعي جي سوال تي بحث ڪرڻ جي ڪا گنجائش ئي ڪانهي. پرائمري، مڊل، سيڪنڊري ۽ گرئجوئيٽ اسڪولن جو تعليمي ذريعو اولهه پاڪستان ۾ اردو ۽ اوڀر پاڪستان ۾ بنگلا هئڻ گهرجي." جيڪي ماڻهو اولهه پاڪستان ۾ اردوءَ کي واحد سرڪاري زبان جي مرتبي ڏيڻ جي گهر ٿا ڪن، تن سان آواز ملائيندي، هن صاحب وڌيڪ ظاهر ڪيو آهي ته "ڪجهه وقت اڳي اولهه پاڪستان سرڪار اردوءَ کي سرڪاري زبان طور ڪتب آڻڻ جي موڪل ڏني هئي. پر اهو تجربو ڪامياب نه ٿيو ۽ بند ڪيو ويو. انهيءَ جو سبب اهو ڪونه هو ته اردو ڪافي ترقي يافته ڪانهي، پر سبب اِهو هو، جو آفيسن ۾ ڪم ڪندڙ ماڻهن ۾ اردو ٻوليءَ کي استعمال ڪرڻ جي گهربل لياقت ڪانه هئي." هن ساڳئي وقت چيو، "جيڪڏهن قومي اتحاد حاصل ڪرڻو آهي ته [ٻئي] قومي زبانون [هڪ نه!] لازمي طرح نافذ ڪرڻ کپن."

حقيقت ۾ مسٽر جسٽس انوارالحق کي وڏي ڳڻتي رڳي پنهنجيءَ دل گهريءَ ٻوليءَ اردوءَ جي آهي. ان کي اولهه پاڪستان ۾ مڪمل بالادستي ڏيارڻ جي پوري پوري وڪالت ڪرڻ کان پوءِ ئي هو لاچار علائقائي ٻولين جي وجود جو ذڪر ڪري ٿو، ۽ هڪڙي ئي جملي ۾ انهن جو سمورو بحث ختم ڪري ٿو ڇڏي. چي، "قومي ٻولين سان گڏ علائقائي ٻوليون به عام جام وڌي ويجهي سگهن ٿيون."

اردوءَ جي حمايت ۾ عام طرح جيڪو انتها پسند رخ ورتو ويندو آهي، تنهن ۾ هڪڙي ڳالهه ڌاڍي غور ڪرڻ جهڙي آهي. اها هيءَ آهي ته اردوءَ جا حامي بنگاليءَ کي هر ممڪن وڏي درجي ڏيڻ لاءِ هڪدم تيار ٿي وڃن ٿا، ايتري قدر جو بنگالين کي ريجهائڻ لاءِ بنگالي ٻوليءَ کي بنگالين جي دلپسند نالي "بنگلا" سان سڏين ٿا. ڇو؟ اول اول ته هن ڪري، جو هو ائين ڪرڻ لاءِ مجبور آهن. ورنه ته، جيئن اڳي 'بنگلا' جي خلاف پرزور دليل بازيون ڪيائون ٿي، سي ساڳيون هاڻي به ڪن ها. ۽ مٿس به اهي ساڳيون ڄَلهون ڪن ها جيڪي اولهه پاڪستان جي "علائقائي" ٻولين تي هينئر هو ايڏي زور شور سان ڪري رهيا آهن! ٻيو ته بنگاليءَ کي قومي ٻوليءَ جي

درجي ڏيڻ کان پوءِ هو اردوءَ کي اولهہ پاڪستان جي واحد قومي ٻوليءَ جي درجي ڏيارڻ ۾ سولائي محسوس ٿا ڪن. تيون تہ بنگاليءَ کي اوڀر پاڪستان ۾ واحد قومي ٻولي تسليم ڪريءِ ان جي سامهون اولهہ پاڪستان ۾ اردوءَ کي واحد قومي ٻوليءَ طور ڪڙو ڪري، هو اهڙو ڏيکاءُ ڪرڻ چاهين ٿا، ڇڻ تہ اردوءَ جي اولهہ پاڪستان ۾ اهائي حيثيت آهي، جيڪا بنگاليءَ جي اوڀر پاڪستان ۾ آهي! حقيقت ۾ اها ڳالهہ سراسر بي بنياد ۽ غلط آهي. هوڏانهن، بنگالي اوڀر پاڪستان جي سمورن ماڻهن جي اڪيلي مادري زبان آهي، تہ هيڏانهن اردو اولهہ پاڪستان ۾ ڪلَ ماڻهن مان 7 يا 8 سيڪڙو ماڻهن جي مادري ٻولي مسِ هوندي.

پوءِ، آخر، اها ڪهڙي ڳالهہ آهي، جنهن جي جائز يا ناجائز آڌار تي اردو اولهہ پاڪستان جي واحد قومي ٻولي ٿيڻ جي دعوي ڪري ٿي؟ اردوءَ کي اولهہ پاڪستان جي واحد قومي ٻولي مڃرائڻ ۾ ڀهريون مفاد اولهہ پاڪستان جي انهن 7 يا 8 سيڪڙو اردو ڳالهائيندڙ ماڻهن جي اڳواڻ حلقي جو آهي، جي سمورا ورهاڱي کان پوءِ هندستان مان لڏي، اولهہ پاڪستان ۾ آيا آهن، ۽ پنهنجي ٿورڙي تعداد جي نسبت کان تمام گهڻا سرڪاري عهدا ۽ واپاري ۽ صنعتي مفاد حاصل ڪري ويا آهن. انهيءَ ۾ ٻيو مفاد اولهہ پاڪستان جي غالب اڪثريت واري پنجابي ڳالهائيندڙ ماڻهن جي حڪمران حلقي جو آهي، جنهن جو تعليمي ذريعو گذريل 100 سالن جي عرصي کان وٺي، اول کان آخر تائين اردو رهيو آهي، ۽ جن جو سول ۽ فوجي نوڪرين ۽ ملڪ جي تيزيءَ سان وڌندڙ صنعت ۽ واپار ۾ پنهنجي حصي کان وڌيڪ دخل، بلڪ هڪهٽي، آهي. اهڙيءَ ريت، اولهہ پاڪستان جي اردو ۽ پنجابي ڳالهائيندڙ ماڻهن جا حڪمران حلقا اردوءَ کي اولهہ پاڪستان جي واحد سرڪاري، تعليمي ۽ قومي ٻوليءَ جو درجو ڏيارڻ چاهين ٿا، تہ جيئن اُها سندن حڪومت ۽ تسلط جو هٿيو بنجي. انهن ٻن گروهن جا اڳواڻ حلقا هوئڻ ڪليو ڪلايو هڪٻئي لاءِ حسد ۽ رقابت جو اظهار ڪندا رهن ٿا. مثلاً، اردو ڳالهائيندڙ اڳواڻ حلقي جي "اهل زبان" هجڻ جي آڪڙ بازيءَ، سيني کان وڌيڪ محب وطن هجڻ جي دعوي، ۽ ورهاڱي وقت کين نوڪرين ۾ جيڪي پنهنجي حصي کان وڌيڪ رعايتون ۽ حق مليا ويا هئا تن کي بچائڻ لاءِ سندن

قياس جوڳي مگر مچڙو روش، ۽ ملڪ جي واپار ۾ صنعت ۾ خسيس قسم جي مگر ڪڪ ڪندڙ مقابلي بازيءَ وغيره سبب، پنجابي ڳالهائيندڙ غالب اڪثريت وارو اڳواڻ حلقو سندن خلاف هميشه پنهنجي حقارت ظاهر ڪندو رهندو آهي.

هڪڙي ڳالهه، جنهن اردوءَ کي وڏي اڏمبر سان اولهه پاڪستان تي نازل ٿيڻ ۾ وڏي هٿي ڏني آهي، سا اِها آهي ته هِتي علائقائي ٻوليون ترقيءَ جي ساڳئي ڏاڪي تي نه آهن. انهن منجهان اتفاق سان سنڌي سيني کان اڳتي وڌيل آهي. ڪن ڳالهين ۾ اها ايترو اڳتي وڌيل آهي، جو جيڪڏهن اردوءَ کان اڳتي نه آهي، ته ان کان پوئتي به نه آهي. ائين صديءَ عيسويءَ جي شروعات کان وٺي اها لکبي آئي آهي. سندس هاٿوڪو 52 اکرن وارو عربي-سنڌي رسم الخط 1700ع ڌاري مڪمل ٿيو ۽ 1844ع کان وٺي اها جديد ٽائيپ جي ڇاپي سان ڇپجي رهي آهي. آلجبرا، اقتصاديات، فلسفي وغيره جا اَن ۾ ڀهريان جديد ڪتاب 1856ع ۾ ڇپيا. جڏهن پاڪستان قائم ٿيو، تڏهن سنڌي ڪن مضمونن ۾ بي. اي. تائين تعليمي ذريعو هئي، ۽ ايم. اي. تائين پڙهائبي هئي. هِن وقت اها انٽرميڊيٽ تائين تعليمي ذريعو آهي ۽ منجهس انٽرميڊيٽ تائين سمورا درسي ڪتاب موجود آهن. سنڌ يونيورسٽيءَ ۾ سنڌيءَ جو باقاعده شعبو آهي، ۽ پي. ايڇ. ڊي. تائين پڙهي سگهجي ٿي. سنڌيءَ جون ست روزانيون اخبارون ۽ ڪافي هفتيوار، ماهوار ۽ ٽه- ماهي رسالا آهن. سندس 100 کان مٿي ڇاپخانا آهن، جي روزانو تقريباً هزار ڪن صفحا ڇاپين ٿيون. ڏهه هزار سنڌي پرائمري اسڪول آهن، جن ۾ پنجن لکن کان گهڻا سنڌي ٻولي ڳالهائيندڙ شاگرد تعليم وٺن ٿا. سنڌي گذريل 100 سالن کان، صوبائي حد اندر مختلف سطحن تائين، عدالتن، سرڪاري دفتر ۽ سرڪاري لکپڙهه جي ٻولي رهي آهي. ان جي ابتڙ، پنجابي ۽ بلوچي زبانون رڳو پرائمري تعليم جي ڏاڪي تي به نه ٿيون پڙهايون وڃن. پشتو، جا هونئن تمام ترقي يافته ادبي زبان آهي، پرائمري اسڪولن ۾ 1934ع کان مس ڪجهه قدر تعليمي ذريعو ٿي آهي.

اولهه پاڪستان جي علائقائي ٻولين جي ترقيءَ جي ڏاڪن ۾ انهيءَ زبردست فرق سبب، اهو لازمي آهي ته زبان جي مسئلي متعلق، سرڪاري

پاليسين مقرر ڪرڻ وقت سيني سان ساڳي ڪار نہ ڪئي وئي. منجهانئن ڪنهن بہ ٻوليءَ جو درجو گهٽائي، ڪنهن ٻيءَ ٻوليءَ جي گهٽ درجي تي نہ آندو ويو. پاڻ جيڪا هيٺئين ڏاڪي تي هجي، تنهن کي وڌائي مٿئين ڏاڪي تائين پهچائڻ کپي. سيني سڌريل ملڪن ۾ ائين ڪيو ويندو آهي. اڄوڪي سڌريل زماني ۾ ڪنهن بہ قوميت جي زبان کي، خاص ڪري اهڙيءَ زبان کي جا سنڌي ٻوليءَ جهڙي جيئري جاڳندي ۽ وڌندڙ ويجهندڙ ٻولي هجي، تنهن کي ڪنهن بہ طريقي سان دٻائي يا نپوڙي نٿو سگهجي، چاهي اهي طريقا ڪهڙا بہ چالاڪيءَ وارا، قابليت سان سٽيل يا ڏاڍائيءَ وارا ڇو نہ هجن. مگر صد افسوس، جو ڏسڻ ۾ ائين پيو اچي تہ اولهہ پاڪستان جي جن ٻن مفاد پرست ۽ طاقت جي نشي ۾ چُور ٽيل حلقن جو مٿي ذڪر ڪيو ويو آهي، ۽ جيڪي اردوءَ کي اولهہ پاڪستان صوبي جي واحد قومي، سرڪاري ۽ تعليمي ٻوليءَ جي درجي ڏيارڻ لاءِ وڏيءَ ٽيڪر سان ميدان تي بيٺا آهن ۽ ان لاءِ رات ڏينهن ڪوشش ۾ لڳل آهن، تن جو اهوئي ارادو آهي. 1956ع ۾ ڪراچي يونيورسٽيءَ جي ڪيل فيصلي جهڙا فيصلا، 1959ع ۾ قومي تعليمي ڪميشن جي ڏنل رٿن جهڙيون رٿون، ۽ اولهہ پاڪستان سرڪار جي سنڌ وارن جامع اسڪولن بابت ڪنيل قدمن جهڙا قدم ثابت ٿا ڪن تہ انهن سيني ڳالهين جو مطلب اهوئي آهي تہ ڪيئن بہ ڪري سنڌي ٻوليءَ کي ختم ڪجي.

حقيقت ۾، ماڻهن جا اهي حلقا، جيڪي فائدي وارين جاين تي قابض آهن ۽ سياسي طاقت جي مضبوط مورچن ۾ ويٺل آهن، سي سمورين سماجي، سياسي ۽ اقتصادي ڳالهين کي پنهنجي خاص نقطي نگاهہ سان ڏسن ٿا، جنهنڪري سندن نظر تمام ڪوتاهہ آهي ۽ آسپاس جي هرڪا شيءِ ڪين ٽيڏي نظر اچي ٿي. جيڪي ماڻهو طاقت جي اوچن منارن تان بيهي ٿا ڳالهائين، سي ننڍڙن ۽ ڪمزور ماڻهن جي معاملن ۾ ڏاڍا بي صبر ۽ تنگدل آهن، ۽ جڏهن بہ سچي ڳالهہ سندن پڌراين ۽ اعلانن جي ترديد ڪندي آهي، يا ان سان ٽڪر کائيندي آهي، تڏهن هو ڏاڍي ڪروڌ ۽ حقارت سان سچ کي ٺڪرائي ڇڏيندا آهن. اردوءَ جا حامي طاقت جي ڪهڙي مورچي منجهان ٿا ڳالهائين؟ علائقائي ٻولين ۾ اها ڪهڙي ڪمزوري آهي، جنهن کي ڏسيو، هرڪو ڪين نظر انداز ڪرڻ، لنوائڻ ۽ ڌڪارڻ لاءِ تيار ٿيو وڃي؟ ان جو

جواب هڪ ئي آهي؛ يعني، سياسي طاقت جو عدم توازن. اردوءَ جي طاقت جو راز بہ اِهو آهي، تہ علائقائي ٻولين جي ڪمزورين جو ڪارڻ بہ اهوئي آهي.

اولهہ پاڪستان جو صوبو اڄ جيئن ٺهيل آهي، سو جيڪو منظر پيش ڪري ٿو، سو غور ڪرڻ جي لائق آهي. ان ۾ هڪڙيءَ، يعني پنجابي ٻولي ڳالهائيندڙ، قوميت کي ٻين سمورين قوميتن يعني سنڌي، بلوچي ۽ پشتو ڳالهائيندڙ قوميتن تي الڳ الڳ توڙي گڏ، ڳري اڪثريت حاصل آهي. اها هڪڙيءَ قوميت جي ٻين سمورين قوميتن تي اڪثريت دائمي ۽ ڪڏهن بہ نہ بدلجي سگهندڙ آهي. اڻ ورهايل هندستان ۾ هندن کي مسلمانن مٿان اهڙي دائمي ۽ ڪڏهن نہ بدلجي سگهندڙ اڪثريت حاصل هئي. اُتي اڪثريت جي راڄ جي معنيٰ هئي اقليت جي دائمي ۽ ڪڏهن بہ نہ مٽجندڙ غلامي. اهڙيءَ صورت ۾، جمهوري راڄ يعني اڪثريت جي حڪومت جو اصول رد ڪيو ويو ۽ پاڪستان وجود ۾ آيو. خود پاڪستان ۾ بہ اهڙي صورت پيش آئي. بنگالي ٻولي ڳالهائيندڙ قوميت کي بہ اولهہ پاڪستان جي سمورين قوميتن تي دائمي ۽ ڪڏهن بہ نہ بدلجي سگهندڙ اڪثريت حاصل هئي. اُنهيءَ دائمي ۽ ڪڏهن بہ نہ بدلجي سگهندڙ اڪثريت جي حڪومت کي ناپسند ڪيو ويو. "جمهوريت" کي رد ڪيو ويو، ۽ ان جي جاءِ تي اولهہ ۽ اوڀر پاڪستان جي وچ ۾ 'برابريءَ جو اصول' بنايو ويو، ۽ مڪمل صوبائي خودمختياريءَ ۽ 'قومي زبانن' جهڙا دستوري بندوبست ان کان علاوه ڪيا ويا. اولهہ پاڪستان ۾ بہ ساڳي صورتحال آهي، يعني هڪڙيءَ قوميت کي ٻين سمورين قوميتن تي مجموعي طرح دائميءَ ڪڏهن بہ نہ بدلجي سگهندڙ غالب اڪثريت حاصل آهي. پر هن حالت ۾ سمورن اڳين مثالن ۽ انجامن اقرارن کي لتاڙي ڇڏيو ويو. هڪڙيءَ قوميت جي دائمي ۽ ڪڏهن بہ نہ بدلجي سگهندڙ اڪثريت جي غلبي کي نہ رڳو رد نہ ڪيو ويو، پر جنسي بلڊوزر گهمائي، ان کي اولهہ پاڪستان تي مڙهيو ويو. ان وقت ننڍين قوميتن جون خوداختيار صوبائي حڪومتون، جيڪي موجود هيون، تن کي اندران ڪاٽ هڻي، ڪين ڇڪي ون يونٽ جي واڙ ۾ بند ڪري، مٿن مذڪوره اڪثريت جي حڪومت مڙهي ويئي هئي. اهو اُنهيءَ اڪثريت جو حڪمران

طبقو ٿي آهي، جو پنهنجي مطلب لاءِ اردوءَ کي اولهه پاڪستان جي واحد قومي، تعليمي ۽ سرڪاي ٻوليءَ طور ڪڙو ڪريو وينو آهي. اردو، جنهن سياسي ٽيڪ تي بيٺي آهي ۽ جنهن طاقت جي مورچي منجهان ڳالهائي ٿي، سو اِهو ٿي آهي. پلا، علائقائي ٻولين جي ڪمزوري ڪهڙي آهي؟ پهرين سندن ڪمزوري ته خير اِها آهي، جو هو سيئي اڄ واڌاري جي ساڳيءَ منزل تي نه آهن. جنهنڪري اردو منجهانئن هرهڪ کي جنهن جنهن ليول تي چئلينج ڪري ٿي، اُن ليول تي اها علائقائي ٻولي اردوءَ سان مقابلو نٿي ڪري سگهي. ٻي سندن وڏي ۾ وڏي ۽ خاص ڪمزوري اِها آهي، جو ون يونٽ ۾ هو سياسي طرح معذور آهن، ۽ سندن پنهنجي ڪابه ذاتي علائقائي حڪومت ڪانهي، جا سندن پرگهور لهي ۽ پرورش ڪري.

پنهنجي ٻولين جي معاملي ۾ پنهنجي سياسي محتاجي ۽ بيوسي محسوس ڪري، اولهه پاڪستان جي ننڍين قوميتن جا ماڻهو سخت بيچين آهن. انهيءَ بيچينيءَ کي طاقت سان دٻايو پيو وڃي. سواءِ طاقت جي انهن کي دٻائڻ آهي به ناممڪن. جن حالتن ۾ ۽ جن طريقن سان ون يونٽ قائم ڪيو ويو، سو سيني کي معلوم آهي. اجا ان کي ٽهٺي سال به مس ٿيو، ته خود ون يونٽ جي قانون ساز اسيمبليءَ، رڳو چئن ميمبرن کان سواءِ، يڪراءِ ٺهراءُ بحال ڪيو ته اولهه پاڪستان جي صوبن کي وري بحال ڪيو وڃي. انهيءَ تي مارشل لا لاڳو ٿيو. جمهوريت کي ختم ڪيو ويو. ون يونٽ کي عارضي طرح جيئڻدان مليو ۽ حالتن ۾ ڪجهه ڦيرا آيا. ون يونٽ ۾ اردوءَ کي واحد قومي، تعليمي ۽ سرڪاري ٻوليءَ جي مسند تي ويهارڻ مان به اِها اميد پئي ڪئي وڃي ته انهيءَ معرفت حالتن ۾ اجا وڌيڪ ڦيرا اينديون، ۽ جيڪڏهن سچي پاڪستان ۾ نه ته به اولهه پاڪستان ۾ قومي اتحاد ۽ يڪجهتي مضبوط ٿينديون. پر ڇا، اردوءَ جي سلسلي ۾ اِهي اميدون ۽ دعوائون صحيح آهن؟ خاص ڪري اولهه پاڪستان جي مدبرن جو اِهو فرض آهي ته ملڪ جي آئيندي جي بهبوديءَ واسطي انهيءَ سوال جو جواب ايمانداريءَ سان سوچين ۽ پيش ڪن.

سڀ کان پهرين اِها ڳالهه چڱيءَ طرح سمجهي ڇڏڻ کپي ۽ تسليم ڪرڻ کپي ته اردوءَ کي دٻڙدڙنس، اُرهه زوراڻيءَ يا چالاڪيءَ سان مڙهڻ مان

ڪجھ بہ ھڙ حاصل نہ ٿيندو. ان ڪري پاڻ انتشار ۽ دقيڙ پيدا ٿيندو، ۽ ملڪ تي ڏڪٽيٽرشپ جا اڳي ڪان ڏکھا ۽ وڏيڪ سخت ڏوڙ ايندا. ساڳيءَ طرح اھو بہ سمجھڻ کپي تہ اردوءَ جا مسٽر جسٽس انوارالحق جھڙا حد کان وڏيڪ جوشيلا طرفدار جنھن نموني اردوءَ کي اولھہ پاڪستان ۾ واحد قومي ۽ سرڪاري ٻولي بنائڻ گھرن ٿا. سا ڳالھہ فقط زور زبردستيءَ سان ئي ٿي سگھي ٿي. ماڻھو پنھنجي مرضيءَ سان اِھا ڳالھہ قبول ڪن، سو ناممڪن آھي. تنھنڪري اردوءَ کي ھن ملڪ ۾ سيني کان مٿاھين ۽ سيني تي حاوي رتبي ڏيڻ جو خيال جيترو جلد ترڪ ڪجي، اوترو سيني لاءِ بھتر ثابت ٿيندو. حقيقت ۾ اردوءَ جي آئيندي جو فائدو بہ انھيءَ ڳالھہ ۾ آھي.

اردوءَ لاءِ جيڪا بھترين تجويز ٿي سگھي ٿي، سا ھيءَ آھي تہ اردو اولھہ پاڪستان ۾ لاڳاپي جي ٻوليءَ جو ڪم ڏئي. انھيءَ ۾ سڄي ملڪ ۽ خاص ڪري اولھہ پاڪستان جو ڀلو آھي. اِنھيءَ ڪم کي سرانجام ڏيڻ لاءِ اردوءَ کي ڪوبہ ضرور ڪونھي تہ ھرويرو ٻين کي بخيلي ڏيارڻ لاءِ پاڻ کي اولھہ پاڪستان جي واحد قومي زبان سڏائي، يا "پرائمري، مڊل،سيڪنڊري ۽ گريجوئيٽ اسڪولن" ۾ تعليمي ذريعو ٿئي، يا اولھہ پاڪستان جي واحد سرڪاري يا عدالتي زبان بنجي. بنگالي اوڀر پاڪستان جي واحد قومي زبان آھي ۽ ڪيس مٿيان سمورا ڪم سرانجام ڏيٺا آھن. تنھن جو سبب ڪو اِھو ڪونھي تہ اھا پاڪستان جي "ٻن قومي زبانن" مان ھڪ آھي، پر ان جو سبب اھو آھي تہ اِھا اوڀر پاڪستان جي واحد مادري زبان آھي ۽ عملي طور اُتي جي ماڻھن جي قومي زبان آھي. (جيئن اولھہ پاڪستان ۾ علائقائي ٻوليون اُنھن علائقن جون مادري زبانون ۽ عملي طور قومي زبانون آھن.) اردوءَ کي ھڪ دفعو اِھي مصنوعي دعوائون ترڪ ڪرڻيون پونديون. جنھن صورت ۾ اھا اولھہ پاڪستان جي ماڻھن مان ساڍا ست سيڪڙو ماڻھن جي مادري زبان آھي، تنھن صورت ۾ بنگاليءَ ۽ ٻين مادري زبانن وانگر اھا بہ اسان جي ھڪ عزت لائق قومي زبان آھي. ان کي، انھيءَ مرتبي کان سواءِ، اولھہ پاڪستان جي مختلف قوميتن جي وچ ۾ لاڳاپي جي ٻوليءَ جو جيڪو وڏيڪ اعزاز نصيب ٿي سگھي ٿو، تنھن تي سندس ست اٺ سيڪڙو ڳالھائيندڙن کي اڃا بہ وڏيڪ خوش ۽ مطمئن ٿيڻ کپي. ۽ پڻ ٿي سگھي ٿو تہ اڳتي ھلي، اھا

اولهہ ۾ اوپر پاڪستان جي ماڻهن جي وچ ۾ بہ لاڳاپي جي ٻولي ٿئي. پر انهيءَ شاندار ڪارنامي سرانجام ڏيڻ لاءِ، اردوءَ کي سادو ۽ سهل بنجڻو پوندو ۽ پاڻ کي گهڙي سنواري هڪ سچي عوامي ٻولي بنائڻو پوندس. انهيءَ لاءِ ڪيس ڏارين ٻولين جا اجايا آثر لاهڻا پوندا ۽ ڏارين اکرن ۽ اصطلاحن جي جيڪا لـڏ پيل اٿس، سا اڇلائي ڇڏڻي پوندي، ۽ پاڪستان جي ٻين عوامي ٻولين مان ڪافي لفظن ۽ محاورن جو ذخيرو هٿ ڪري پاڻ ۾ جذب ڪرڻو پوندو.

اولهہ پاڪستان ۾ پڙهيلن جو تعداد سورنهن سيڪڙو مس آهي. چوراسي سيڪڙو ماڻهن کي لکڻ پڙهڻ سيکارڻو آهي. اهو تمام ڳرو ڪم آهي. ماڻهن کي فقط پنهنجي مادري ٻوليءَ ۾ ئي پڙهائي سکڻي ٿو ۽ پڙهائڻ گهرجي. علم نفسيات ۽ علم تعليم جي انهيءَ بنيادي اصول کي مادري ٻوليءَ جي جاءِ تي "قومي ٻوليءَ" جي اکر ڪتب آڻڻ واري حرفت ۽ ڪيڏ هرگز ڪوڙو ڪري يا بدلائي نہ سگهندي. اردو اولهہ پاڪستان جي 93 سيڪڙو ماڻهن لاءِ غير مادري زبان آهي. انهن 93 سيڪڙو ماڻهن واسطي پرائمري اسڪولن ۾ تعليمي ذريعو اردو نہ ٿي سگهي ٿي ۽ نہ ڪا ٿيڻ گهرجي - ڀوءِ ڪٽي اردوءَ کي لفظي ڪيڏ سان "ڏارينءَ" بدران "قومي" ٻولي ڇو نہ سڏجي. اِها ڳالهہ پنجابي ڳالهائيندڙ اڪثريت واريءَ قوميت سان بہ اهڙيءَ طرح لاڳو آهي، جهڙيءَ طرح ٻين اقليتي ٻولين ڳالهائيندڙن سان. پنجابي ڳالهائيندڙن تي سؤ سالن کان سندن مرضيءَ ۽ فائدي جي برخلاف اردوءَ ۾ پرائمري تعليم مڙهي ويئي آهي. جيترو جلد هو انهيءَ چٽيءَ کان جند ڇڏائين، اوترو ئي ٻين کان وڌيڪ سندن فائدو آهي. اولهہ پاڪستان جي پشتو ۽ بلوچي ڳالهائيندڙ ماڻهن کي بہ پرائمري تعليم پنهنجي مادريءَ ٻوليءَ ۾ ملڻ گهرجي ۽ نہ اردوءَ ۾. هاڻي جيئن ڪين اردوءَ ۾ پاڙهيو وڃي ٿو، تنهن مان ڪين ڪوبہ فائدو ڪونہ ٿيندو. انهيءَ مان پاڻ ڪين وڏي ۾ وڏو نقصان ٿو پهچي. ساڳيءَ طرح اُهي ٻار جن جي مادري ٻولي اردو آهي، سي جتي بہ ايتري تعداد ۾ موجود هجن، جو پڙهائيءَ لاءِ انهن جو هڪڙو ڪلاس قائم ٿي سگهي، اُتي ڪين پرائمري تعليم اردوءَ ۾ ڏيڻ کپي. پاڪستان ۾ ٻولين جي مسئلي جي حل لاءِ اِها ٻهرين بنيادي ڳالهہ آهي.

اولهہ پاڪستان ۾ ڪي چٽيءَ طرح نروار ٿيل ٻوليوار ايراضيون آهن. اردو ڳالهائيندڙن جي اڪثريت انهن شهرن ۾ اڪثريت ۾ آهي. اردو ڊار ڊار ٻولين وارين قوميتن جي وچ ۾ لاڳاپي جو ڪم ڏيئي سگهي، تنهن لاءِ ماڻهن کي اردوءَ جي ڳُهڻ ۾ ڳهٽ ۽ ضروري چاڻ ڏيڻ لاءِ اردوءَ کي چوٿين ڪلاس کان وٺي ٻيءَ (Second) لازميءَ ٻوليءَ طور پڙهائڻ گهرجي. ساڳيءَ ريت، اردو ڳالهائيندڙ ٻارن کي وري چوٿين ڪلاس کان وٺي، لازمي ٻيءَ ٻوليءَ طور، ان علائقي جي ٻولي پاڙهجي، جنهن ۾ هو رهن ٿا. پاڪستان ۾ ٻولين جي مسئلي کي حل ڪرڻ لاءِ اِها ئي بنيادي ڳالهہ آهي.

اهڙي ئي بنيادي ڳالهہ هيءَ آهي تہ اِها حقيقت تسليم ڪجي تہ علائقائي (عوامي) ٻولين جي واڌاري جي سطحن ۾ فرق آهي. آزاديءَ وقت جيڪا بہ ٻولي، جنهن بہ منزل تي پهتل هئي، تنهن کان ڪيس هرگز ڪيرايو نہ وڃي. سنڌي ٻولي آزاديءَ کان اڳ پنهنجي ايراضيءَ ۾ تعليمي ذريعي، عدالتي زبان ۽ سرڪاري دفتر ۽ لکپڙهہ جي زبان جي حيثيت ۾ جيڪو رُتبو ماڻيندي هئي، ان جو اهو رتبو هر حالت ۾ قائم رهڻ کپي. قومون آزاديءَ مان ثقافت جي ميدان ۾ جائز طور وڏين نعمتن جون آسون اميدون رکنديون آهن. سنڌي قوميت کي بہ آزاديءَ جي ميون مان پنهنجو حصو ملڻ کپي. پر وڌيڪ نہ ملي تہ بہ گهٽ ۾ گهٽ جيڪي ڪجهہ وٽس اڳي هو، سو تہ وٽس رهڻ کپي. ان کان بہ کيس محروم ڪرڻ ٿيندو هڪڙيءَ قوميت جي ثقافت کي ڪچلڻ ۽ ختم ڪرڻ.

ٻولي ماڻهن جي روزمره جي رهڻيءَ ڪهڻيءَ جو وسيلو آهي. اها ڪين سلامتيءَ ۽ خودداريءَ جو اهو احساس ڏياري ٿي، جنهن کان سواءِ قومن جو وجود بي معنيٰ آهي. ٻولي اهو وسيلو آهي، جنهن جي ذريعي ماڻهو پنهنجي خيال، پنهنجي ارادي ۽ عمل جو آزاد اظهار ڪن ٿا. اها ڪين، انسانن جي حيثيت ۾، ڪلاهن بہ نہ ڪسجي سگهجندڙ، فطرتي ۽ اَڻ لکي روحاني خوشي عطا ڪري ٿي. انهيءَ ڪري ماڻهن جو اهو پيدائشي حق آهي، ۽ مهذب زندگيءَ جو اهو پهريون شرط آهي، تہ ماڻهو پنهنجيءَ ٻوليءَ کي سماجي، ثقافتي، سياسي ۽ ٻين سمورن ميدانن ۾ ڀرپور نموني ڪتب آڻي سگهن. جنهن عوامي ٻوليءَ کي پنهنجي چٽيءَ طرح نروار ٿيل ايراضي بہ آهي، سا اُن

ايراضيءَ جي سرڪاري ٻولي ٿيڻ کپي. اولهه پاڪستان ۾ خاص ڪري سنڌي ٻولي اڳ ۾ ئي سؤ سالن کان به گهٽي وقت کان وٺي پنهنجي ايراضيءَ ۾ سرڪاري ٻوليءَ جي حيثيت رکندي رهي آهي. تنهنڪري سڀ کان پهرين سنڌي ٻوليءَ جو سنڌي ڳالهائيندڙ علائقي ۾ سرڪاري زبان جو رتبو بحال رکيو وڃي ۽ ملڪ جي دستور ۾ تسليم ڪيو وڃي. ان سان گڏ اولهه پاڪستان جي ٻين عوامي ٻولين کي به ساڳيءَ طرح پنهنجيءَ پنهنجيءَ ايراضيءَ لاءِ پاڪستان جي دستور اندر، سرڪاري زبان طور تسليم ڪيو وڃي ۽ سندن اُن حيثيت جي قائم رکڻ جي ضمانت ڏني وڃي. پاڪستان جي ٻولين جي مسئلي کي حل ڪرڻ لاءِ اِها آخري ۽ اهم بنيادي ڳالهه آهي.

علائقائي يا عوامي ٻولين جي ڳالهه ڪندي، اچو ته هڪڙي ٻئي دليل جو ذڪر ڪريون، جنهن جي باري ۾ ڪي ماڻهو ڏاڍو شور مچائيندا آهن - حالانڪ ان ۾ هوش گهٽ ۽ جوش وڌيڪ هوندو آهي. اردوءَ جي فائدي ۾ اِهو دليل ڏاڍو مضبوط ۽ لاجواب سمجهيو ويو آهي ته جيئن ته انگريزي ڌارين زبان آهي، تنهنڪري ان جي جاءِ تي، سڀني ميدانن، جهڙوڪ تعليمي، سرڪاري وغيره، ۾ فوراً اردو رائج ڪرڻ کپي. ڇا، ڌارين ٻولي هر حالت ۾ ڪڍي ڇڏڻ کپي. تنهن بحث کي في الحال ڇڏيون ٿا. پر انهيءَ حجت جي باقي رهيل بنياد ۾ به ڪيتريون ڳالهيون اهڙين سطحي طور فرض ڪري ورتيون ويون آهن. پهرين اهو فرض ڪري ورتو ويو آهي ته اسان لاءِ اولهه پاڪستان ۾ اردو اهڙي قومي ٻولي آهي جهڙي مثال طور ايران ۾ فارسي آهي! تنهنڪري ڌارينءَ ٻوليءَ کي ڪڍي، ان جي جاءِ تي اردوءَ کي رکڻ کپي. انهيءَ حجت جو اِهو پهريون بنياد ئي ظاهر ظهور غلط آهي. ڇاڪاڻ ته اسان جي ماڻهن مان 93 سيڪڙو ماڻهن لاءِ اها غير مادري زبان آهي. تنهنڪري جيڪڏهن حقيقتن کي تمام سختيءَ سان ڏسبو ۽ وٺبو، ته اها اسان لاءِ اُهڙي ئي ڌارين زبان آهي، جهڙي مثال طور ايران جي ماڻهن لاءِ. ٻيو ته اهو فرض ڪيو ٿيو وڃي ته لياقت جي خيال کان اردو اڄوڪين جديد تعليمي ۽ سرڪاري ضرورتن پوري ڪرڻ لاءِ ايتري پختي ۽ ڀرپور ٻولي آهي، جيتري انگريزي. انهيءَ ڳالهه کي اهڙي نموني پيش ڪرڻ سان ئي اردوءَ جي ڪچائي پڌري ٿيو پوي. اردوءَ جا حامي ته، خير، ڀانئين ٿا ته اِنهيءَ هند سندن پير ڏاڍا پختا

آهن، پر حقيقت ۾ هو اِنهيءَ جاءِ تي سڀ کان وڌيڪ ڪمزور آهن. جڏهن ڪين ثابتين پيش ڪرڻ لاءِ چئجي ٿو، ته وئيو قسمين قسمين بهانا ڪن ۽ اگر مگر جي چڪر ۾ ڦاسجيو وڃن. حقيقت ۾ اردو نه رڳو هن وقت جديد دؤر جي گهرجن پوري ڪرڻ جي لائق نه آهي، پر آئيندي هلي به پاڻ ۾ اهڙيءَ لياقت پيدا ڪرڻ جي منجهس اهليت ڪانه ٿي ڏسجي. اها اڳي ئي عربيءَ ۽ فارسي لغت، محاورن ۽ گرامر جي ڳري بوجي هيٺ دبي پيئي آهي. سندس پاڙن ۾ پنهنجي وٽ يا ته آهي ئي ڪانه يا ته هوءَ ان مان ڪم وٺڻ نٿي چاهي. تنهنڪري، هاڻي، ڪو جديد معنيٰ وارو لفظ ٺاهڻو پوندو اٿس، ته وٺي عربيءَ ڏانهن ڊوڙ پائيندي آهي. تنهنڪري اها خود انهن ماڻهن لاءِ به اڌ ڌارين زبان ٿيو پوي، جن جي اها مادري زبان آهي، ۽ اولهه پاڪستان جي جن 93 سيڪڙو ماڻهن جي اها مادري زبان نه آهي، تن لاءِ ته پيٺي ڌارين بنجيو پوي. اردوءَ کي هڪدم ڌارينءَ ٻوليءَ انگريزي جي جاءِ تي رائج ڪرڻ جي فائدي ۾ اٿاريل حجت جو ٽيون بنياد اِهو آهي ته اِهو فرض ٿو ڪيو وڃي ته اوڀر پاڪستان ۾ بنگالي ٻولي ڌارينءَ ٻوليءَ جي جاءِ والاري سگهي ٿي، پر اولهه پاڪستان ۾ اردوءَ کان سواءِ ٻي ڪابه عوامي ٻولي، پنهنجي ايراضيءَ ۾ به، انگريزيءَ جي سموري يا ڪجهه جاءِ ڀرڻ جي لائق ۽ اهل ناهي. اِها ڳالهه سراسر بي بنياد آهي. جيڪڏهن انگريزيءَ کي بلڪل يا ڪنهن حد تائين ڪڍي ڇڏيو ويو، ته پوءِ اردوءَ کي اولهه پاڪستان لاءِ لاڳاپي جي ٻوليءَ جو محدود ڪم ته برابر سونپي سگهجي ٿو. باقي ٻيو سمورو ڪردار عوام جي پنهنجين ٻولين کي، پنهنجين پنهنجين ايراضين ۾، پنهنجين پنهنجين لياقتن موجب، ادا ڪرڻو پوندو. تنهنڪري اردوءَ جِي پاڻ کي انگريزيءَ جي جاءِ نشين طور پيش ڪرڻ جِي دعويٰ فقط ايتريءَ حد تائين واجبي آهي. جيتريءَ حد تائين اها اولهه پاڪستان ۾، ۽ خاص طرح اولهه ۽ اوڀر پاڪستان جي وچ ۾، لاڳاپي جي ٻوليءَ جو پارٽ ادا ڪري سگهندي. جيڪڏهن ڪنهن سبب ڪري اها پاڪستان جي ٻن ڀاڱن جي وچ ۾ لاڳاپي جي ڪم ڏيڻ ۾ ناڪام ويئي - درحقيقت، بدقسمتيءَ سان، اها انهيءَ ڪم ۾ اڳ ۾ ئي ناڪام ٿي چڪي آهي - ته پوءِ اوتري قدر اها پنهنجي خاص رتبي کي لوڏي ۾ وجهي ڇڏيندي، ۽ خود اولهه پاڪستان ۾ به لاڳاپي جي ٻوليءَ هجڻ جي

دعويٰ ذري گهٽ هارائي وجهندي: ڇو ته پوءِ ان کي انگريزيءَ ۽ عربيءَ تي
ڪهڙي فوقيت رهندي، جڏهن عربي يا انگريزي خود اولهه پاڪستان ۾ به
اهو لاڳاپي جو ڪم اردوءَ کان بهتر نموني ڏيئي سگهي ٿي؟ اهڙيءَ صورت ۾
اردو مرڳو ميدان مان ئي نڪري ويندي. اها ڳالهه سچ پچ ته نه ٿيڻ کپي.
ڪن تمام حقيقي سببن ڪري، اردوءَ کي ضرور پاڪستان جي مختلف
قوميتن جي وچ ۾ لاڳاپي جو ڪم ڏيڻ کپي. اِهي سبب ڪهڙا ٿي سگهن ٿا،
سو هڪ ڌار موضوع آهي، جنهن تي هتي بحث ڪرڻ جو ضرور ڪونهي.
بهرحال، اِها ڳالهه خود اردوءَ جي فائدي وٽان آهي ته اها پنهنجي ڪوڙي
آپيشاهي ۽ خواه مخواهه جي آڪڙبازي ڇڏي، پنهنجي اصلي صورت اختيار
ڪري. اها سندس اصلي صورت هيءَ آهي ته اها اولهه پاڪستان جي ست اٺ
سيڪڙو ماڻهن جي مادري زبان آهي ۽ انهيءَ ڪري جيئن اولهه پاڪستان جي
ٻين 93 سيڪڙو ماڻهن جون مادري زبانون پاڪستان جون قومي زبانون آهن،
تهڙيءَ ريت هيءَ به انهن جهڙي هڪ قومي زبان آهي.

انساني دماغ ڪڏهن ڪڏهن ڏاڍي عجيب ڍنگ ۾ سوچيندو آهي. اولهه
پاڪستان ۾ اردوءَ جي علمبردارن کي الائي ڪيئن اهو خيال اچي ٿيو آهي ته
اوڀر پاڪستان ۾ اردوءَ کي ڪُچليو پيو وڃي، ۽ بار بار اِها ڳالهه ورجائي،
اوڀر پاڪستان ۾ اردوءَ کي هتِي ڏيڻ لاءِ طرح طرح جون دليلبازيون پيدا
ڪندا آهن. ڪراچيءَ جي اخبار "جنگ" ۽ اردوءَ جي ٻين اخبارن ۽ رسالن جي
ڪالمن ۾ سدائين رڙورڙ لڳي پيئي هوندي آهي ته ايرندي طرف اردوءَ سان
ناحق پيو ٿئي. مثال طور، ڪراچيءَ جي بااثر ۽ مقبول عام ماهوار رسالي
"عالمي ڊائجيسٽ" پنهنجي اپريل 1967ع واري پرچي ۾ اِجهو هيءَ
ايڊيٽوريل نوٽ لکيو آهي:

> "... اوڀر پاڪستان مان جيڪي خبرون پهچن ٿيون، تن مان
> معلوم ٿو ٿئي ته اتي اردوءَ تي ڪات ڪهاڙا ڪنيو وينا آهن.
> جيڪي [اردو ڳالهائيندڙ] ماڻهو 'پنهنجي مادري ٻوليءَ' ۾ تعليم
> وٺڻ چاهين ٿا، تن لاءِ اردو تعليمي ذريعي جون سهولتون ڏينهون
> ڏينهن وڃن گهٽبيون. اوڀر پاڪستان ۾ اردو ڳالهائڻ وارا نه
> هوندا ته به سٺ سٽر لک [!؟] ضرور هوندا. ايڏيءَ گهٽيءَ،

جيتري ۽ جاڳنديءَ آباديءَ لاءِ ڪافي اردو اسڪولن ۽ ڪاليجن جي گهر ڪرڻ ڪا غلط يا ناجائز گهر ڪانهي. اردو ملڪ جي هڪ قومي زبان آهي. هن ملڪ جي قومي زبان آهي. اوير پاڪستان جي اعليٰ صوبائي حاڪمن الائي ڪهڙي مصلحت ڏٺي آهي. جو هو ماڻهن کي اردو پڙهڻ کان روڪڻ جون ڪوششون پيا ڪن. ۽ اهڙا نمونا پيا ڪن جيئن ڪوبه ماڻهو اردو نه پڙهي. عجب ڳالهه آهي ته زندگيءَ جي هيڏي ڏکي سفر پوري ڪرڻ کان پوءِ، هن جمهوري زماني ۾ به، ڪي ماڻهو ڪن بنيادي ڳالهين کان مجرمانه غفلت پيا ڪن! ٻوليءَ ۽ تهذيب کي ماڻهن تي زبردستيءَ مڙهي نٿو سگهجي. اها ڪوشش گهڻا ڀيرا ڪئي ويئي آهي، ۽ هر ڀيري ناڪام ٿي آهي. ٻوليون ۽ تهذيبون پنهنجي لائقيءَ سان غالب پون ٿيون... هتي اوله پاڪستان ۾ ڪو اردوءَ جو جوشيلو حامي جيڪڏهن چاهي ته بنگله ٻولي ڳالهائڻ وارن ماڻهن کي 'اردو ڳالهائڻ يا اردوءَ ۾ پڙهڻ' تي مجبور ڪجي، ته سندس اها اردو دوستي، سندس ناعاقبت انديشي ۽ پاڳل پڻي ۽ رجعت پرستيءَ جي ثابتي ٿيندي. سوچڻ جو اهو ڍنگ ڏاڍو موتمار ٿئي ٿو. انهيءَ مان ڏاڍا خطرناڪ مسئلا پيدا ٿي سگهن ٿا... ٻولين جي معاملي ۾ ڪنهن به قسم جي ڏاڍ مڙسي مناسب نه آهي... هن وقت مسئلو وڏي پيماني تي جهالت کي ختم ڪرڻ جو آهي ۽ نه ٻولين جي پاڙ ۾ ويڙهه هو. جيڪو جنهن ٻوليءَ ۾ تعليم حاصل ڪرڻ چاهي، سو ڀلي ان ۾ تعليم پرائي. هيءَ ذاتي آزاديءَ جو مسئلو آهي... ٻڌجي پيو ته اوير پاڪستان ۾ جيڪي اردو تعليمي ذريعي وارا به ٿي ادارا آهن، سي قسمين قسم جي مونجهارن ۽ پابندين جو شڪار آهن، ۽ مٿن ڀندي ٻاريو بيٺا آهن... اسين هيءَ احتجاج ڏاڍي صاف دليءَ ۽ نهايت بي ريائيءَ سان ڪريون ٿا. جيڪڏهن هتي اوله پاڪستان ۾ بنگله ڳالهائڻ وارن سان اهڙي حالت ٿي، ته خاطري ڪريو ته اسين انهيءَ ڳالهه تي احتجاج ڪرڻ وارن جي صف ۾ سيني کان اڳتي هونداسين..."

خير، بنگالي ڳالهائيندڙن جي خوش قسمتي، جو سائن اولهہ پاڪستان ۾ "اهڙي حالت" ڪانهي، ۽ شايد ڪڏهن بہ نہ ٿئي. پر بدقسمتيءَ سان اولهہ پاڪستان جي غير اردو ڳالهائيندڙ ماڻهن جي بنهہ اِها حالت آهي. سوال ٿو پيدا ٿئي تہ اردوءَ جا عملدار ان معاملي ۾ ڪهڙي پاسي بيٺا آهن. آهي ماڻهو پنهنجي بنيادي، جمهوري ۽ انساني حقن جي واسطي جيڪا جدوجهد پيا ڪن. اردوءَ جا حامي ان جدوجهد جي ڪهڙيءَ صف ۾ بيٺا آهن؟ يا مرڳو غائب آهن! يا اجا ائين تہ نہ آهي تہ هو آئلو پاڻ ڏنڊا ڪنيو بيٺا آهن، ۽ اردوءَ پاران اولهہ پاڪستان جي ٻين عوامي ٻولين خلاف پنڊي ٻاريو بيٺا آهن. اسان جي اردو ڳالهائيندڙ وطني ڀائرن کي گهرجي تہ ٿورو اِنهيءَ ڳالهہ تي ويچار ڪن.

پاڪستان ۾ ٻولين جي مسئلي جو چئلينج ڪو رڳو خاص پاڪستان لاءِ ڪونهي. دنيا جي ڪيترن ملڪن ان کي منهن ڏنو آهي. پاڪستان سان گڏ هندستان بہ ان کي منهن ڏنو آهي. انهيءَ چئلينج کي بهادريءَ سان ۽ صاف دليءَ سان منهن ڏيڻ گهرجي، جيئن سيني جو فائدو ٿئي. ان مسئلي جي ڪنهن آسان يا اُبهري حل پيش ڪرڻ جي معنيٰ ٿيندي بُري نيت، بي اعتمادي ۽ اصل مسئلي کان اڻ ڄاڻائي ڏيکارڻ. سڪٿا عملداري حڪم انهيءَ مسئلي جو ڪنهن بہ صورت ۾ صحيح حل نہ آهن. سڪٿي جذباتيت ۽ تعصب بدران هوش ۽ عقل واري ڳالهہ فقط تڏهن ٿيندي، جڏهن ايمانداريءَ ۽ روشن دماغيءَ سان بنان رک رکاءَ جي، ۽ بي ڊپائيءَ سان خيالن جي ڏي وٺ ڪبي. ۽ تڏهن ئي ماڻهو صحيح ۽ سٺي نتيجي تي پهچندو. اچو تہ اميد ڪريون تہ اسانُ وٽ سچ ڳولي لهڻ لاءِ ڪليل دماغ، عقل ۽ حقيقي ڳولا جو جذبو موجود آهي. ڇو تہ اهڙي جذبي کان سواءِ اسين، رڳو هڪٻئي جي خلاف، شڪن شبهن، بي اعتباريءَ ۽ ڪشمڪش جي اوڙاهہ ۾ ورتا پيا هونداسين.

(حيدرآباد، سنڌ، 1967ع)

سنڌ دائم رهي، سنڌ سالم رهي!

ڪجهہ ڏينهن کان ڪراچيءَ جو مسئلو سنڌ جي محب وطن حلقن ۾ ڪافي سوچ ويچار ۽ بحث مباحثي جو موضوع بڻيل آهي. اخبارن ۾ ان جي موافقت ۽ مخالفت ۾ وقت بوقت مضمون ايندا رهن ٿا. هن سلسلي ۾ ٻہ چار ڳالهيون خصوصي توجهہ جون مستحق آهن، جن تي هر ڌر جو بهرحال اتفاق نظر اچي ٿو.

پهرين ڳالهہ تہ تاريخي، جاگرافيائي ۽ اقتصادي لحاظ کان هرڪو ڪراچيءَ کي سنڌ جو اڻٽوٽ حصو تسليم ڪري ٿو. هيءَ ڳالهہ بہ تسليم ٿيل آهي تہ 1949ع ۾ جڏهن ڪراچيءَ کي سنڌ کان الڳ ڪيو ويو هو، تڏهن سڄيءَ سنڌ گڏجي، بلڪ هڪ زبان ٿي، ان جي مخالفت ڪئي هئي ۽ ان کي پنهنجي قومي تاريخ جو هڪ بيحد درد انگيز سانحو تصور ڪيو هو. ان کان پوءِ ويندي نومبر 1969ع تائين، جڏهن حڪومت طرفان ون يونٽ جي ٽوڙڻ جو اعلان ٿيو، هر محب وطن سنڌيءَ جي دل ۾ سنڌ جي بحاليءَ ۽ ساليت جي تصور سان ڪراچي پڻ لازمي طور وابستہ هئي. وطن جي حب جي هڪ عام مڃيل خاصيت هيءَ بہ آهي تہ اُها وطن جي سرزمين جي انچ انچ لاءِ پنهنجن فرزندن کان سر جو دان گهرندي آهي ۽ اُهو هو وڏيءَ خوشيءَ ۽ وڏي فخر سان اُن تان گهوريندا پڻ آهن. هيءَ ڳالهہ پڻ بُدل، پڙهيل ۽ مڃيل آهي تہ ڪا بہ قوم پنهنجو ملڪ يا پنهنجي ملڪ جو ڪوبہ حصو ڪنهن کي تحفي طور يا خيرات ۾ ڪونہ ڏيندي آهي، ۽ نہ وري سواءِ مرڻ مارڻ جي ڪڏهن اُن تان ڪنهن جي فائدي ۾ دستبردار ٿي ٿيندي آهي. اسان مان سڀني جو هن ڳالهہ تي پڻ اتفاق آهي تہ ڪراچيءَ تان دستبردار ٿيڻ لاءِ اسين ڪنهن بہ طرح مجبور نہ ڪيترا آهيون ۽ نہ وري پاڻ کي ان لاءِ ڪو مجبور سمجهون ٿا.

اِنهن سڀني ڳالهين هوندي بہ اڄ اسان جي ڪن شخصن ۽ حلقن کي رات

ڏينهن اها تات لڳل آهي تہ "ڪراچي اسان کي ڪانہ ڪپي! ڪراچي اسان کي ڪانہ ڪپي!" انسانن جي تاريخ ۾ اول ڪان ونئي اچ تائين، هيءَ صورتحال شايد پنهنجو مثال پاڻ آهي. هن سلسلي ۾ اسان جي هڪ رٽائر تيل وڏي ڪاموري صاحب سياست ۽ تاريخ جي ميدانن ۾ پنهنجي خاص قابليت پڌري ڪئي آهي، ۽ اسان کي ٻڌايو آهي تہ ڀارت ۾ اوڀر پنجاب کي ٻوليءَ جي بنيادن تي ٻن ڀاڱن ۾ ورهايو ويو- هڪ پنجاب ۽ ٻيو هريانا! تنهنڪري اسان کي ڪراچيءَ تان نہ رڳو دستبردار ٿيڻ گهرجي، پر اُن ڪان بنھہ بيزار ٿي پري ڀڄڻ گهرجي! پر سندجي هن نئين نئين ۽ تازي تازي محب وطن کي اِن پنهنجي مثال جي اصليت ۽ ان جي نوعيت تي ٻيهر ويچارڻ گهرجي، ڇاڪاڻ تہ اُن جي اسان جي سنڌ ۽ ڪراچيءَ واريءَ ڳالهہ سان ڪابہ بنيادي مشابهت ڪانهي. دراصل دنيا جي سڄيءَ تاريخ ۾ ههڙو مثال اسان کي بنھہ موجود ڪونہ ٿو ملي، جو ڪنهن قوم کي سندس ڪسيل ملڪ يا ان جو حصو واپس هٿ اچي رهيو هجي، ۽ اُن يا اُن جي ڪنهن هڪ فرد بہ ائين چيو هجي تہ اهو ڪيس نہ ڪپي! ان جي برعڪس ڀارت ۾ بمبئيءَ جي شهر کي پنهنجي ديس مهاراشٽرا سان ملائڻ لاءِ مرهٽا قوم جو جدوجهد ۽ يورپ ۾ آئرش قوم جو پنهنجي ديس آئرلنڊ جي اترئين حصي (آلسٽر) کي، جيڪو انگريزن کانئن ڪسي الڳ ڪيو آهي ۽ ان ۾ انگريزي ڳالهائيندڙ اڪثريت ۾ آهن، پاڻ سان ٻيهر ملائڻ وارو سالن کان هلندڙ جدوجهد- اسان جي بي خوف ۽ باهمت محب وطن ساٿين کي دراصل دنيا جي اِنهن ۽ اهڙن ٻين انيڪ سرفروشانہ قومي جدوجهد جي روشن مثالن کي پنهنجي سامهون رکڻ گهرجي.

سچ پچ تہ ڪراچيءَ جو مسئلو ڪنهن کي ڪو رشوت، ڀَنگ يا هڏو وات ۾ ڏيئي پاڻ ڇڏائڻ يا پاڻ بچائڻ جو مسئلو ڪونهي، ۽ نڪا ڪا هيءَ پنهنجي چوڏاري سدِ سڪندري اڏي، ڪنهن پڪيءَ پختيءَ جاءِ پناهہ ۾ بي اونو ۽ بي پرواهہ ٿي ويهي رهڻ جي ڳالهہ آهي. ڪراچيءَ جو مسئلو، خوف ۽ بزدليءَ ۾ ونڃي، ڪَنَ لاڙي، پوئتي ڀاڄ ڪائڻ، يا تمام گهٽيءَ ڏاهپ کان ڪم وٺي، وڏي ٻَٽ ۽ ننڍي دماغ واري شتر مرغ وانگي واريءَ ۾ منهن لڪائي ويهڻ سان حل ٿيڻو نہ آهي، ۽ نہ ان کي ائين حل ڪرڻ جي ڪا

ضرورت ٿي آهي. ڪراچي اسان وٽ واپس اچي يا ان کي اسان کان الڳ رکيو وڃي- پنهنجي حالتن ۾ سنڌ ۾ اردو ڳالهائيندڙ اقليت ۽ سنڌي ڳالهائيندڙ اڪثريت جا سياسي ۽ اقتصادي، ثقافتي ۽ معاشرتي مسئلا جيئن جو تيئن موجود رهندا. انهن جي حل ڪرڻ جا ٻيا اثرائتا، مجرب ۽ قابل عمل طريقا ٿي سگهن ٿا. اقليت ۽ اڪثريت جي مسئلن کي حل ڪرڻ جو واحد طريقو ورهاڱو يا علحدگي هرگز نہ آهي. بلڪ ڪن حالتن ۾ اهڙي قسم جو ورهاڱو يا علحدگي انهن مسئلن کي الٽو وڌائي ۽ وڌيڪ ڏکيو بڻائي ٿي، تان جو اُهي ناقابل حل ٿي وڃن ٿا. سنڌ کان ڪراچيءَ کي الڳ رکڻ جي حالت ۾ پڻ عين ائين ٿي ٿيڻ جي پڪ آهي- يعني اُن مان اردو ڳالهائيندڙ ۽ سنڌي ڳالهائيندڙ اقليت ۽ اڪثريت جا مسئلا سلجهڻ جي بدران وڌيڪ منجهندا، مشڪل ٿيندا، ۽ سنڌ ۽ سنڌي قوم جي پستيءَ، ڪمزوريءَ ۽ دائمي درد سريءَ جو سبب بڻبا. هن مسئلي کي رڳو ڪراچيءَ جو مسئلو سمجهڻ ۽ ان کي حل ڪرڻ لاءِ ايڏي ساده خيالي ۽ سهل پسنديءَ جي اختيار ڪرڻ مان ڪو فائدو ٿيڻو ڪونهي. اُن لاءِ وڏيءَ همت، وڏي حوصلي ۽ وڏي استقلال جي ضرورت آهي.

سوال تو اُٿي ٿو تہ ڪراچيءَ جي هٽ ڪرڻ تي نومبر 1969ع تائين جيڪو قوم جو پورو پورو اتفاق هو، اُهو آخر ڪيئن ڦِٽو، ۽ اڄ ڪهڙي سبب کان ۽ ڪيئن، هتان هَتان سنڌ ۽ سنڌي قوم جي عين خيرخواهيءَ ۽ خدمت گذاريءَ جي نالي ۾، قوم کي پنهنجي هڪ بي مثل نعمت ۽ املهہ ورثي کان دستبردار بلڪ بيزار ٿيڻ تي آماده ڪيو وڃي ٿو، تہ جيئن سنڌ جا ماڻهو اُن پنهنجي عظيم قومي نقصان تي نہ فقط ڪو اعتراض ۽ احتجاج نہ ڪن، بلڪ پاڻ ان تي خوش ٿين! سنڌ کان جڏهن 1949ع ۾ ڪراچي الڳ ڪئي ويئي هئي، تڏهن چاڪاڻ تہ اُها سنڌ ن مرضيءَ جي خلاف ڪانئن کسي ويئي هئي، تنهنڪري ان تي سنڌ ن حق قائم هو ۽ ان لاءِ سنڌ ن دعوا ٻيهي ٿي سگهي. 1956ع ۾ جڏهن سنڌ کي ون- يونٽ جا زنجير پهرايا ويا، تڏهن چاڪاڻ تہ اُن جو سياسي وجود سنڌ ن مرضيءَ جي خلاف ختم ڪيو ويو هو، تنهنڪري ان جي بحاليءَ ۽ سالميت لاءِ سنڌ ن دعوا قائم ۽ برحق هئي ۽ ان لاءِ پنهنجي جدوجهد کي جاري رکڻ ۾ هو هر وقت ۽ هر حالت ۾ حق بجانب

هٿا. ڪراچيءَ جي سلسلي ۾، هِن پيري اسان جي ”دوستن“ نئون ۽ وڌيڪ سمجهداريءَ وارو رستو اختيار ڪرڻ مناسب سمجهيو- اُهو هيءُ تہ سنڌ جي ماڻهن کي ائين آماده ڪيو وڃي، جو هو پاڻ پنهنجن هٿن سان ڪراچي هميشہ لاءِ ۽ سيني حقن واسطن سان سندن حوالي ڪري ڇڏين. وٺي ڪٿي هَلايو اٿن تہ ڪراچيءَ منجهان،سنڌ کي ڪو فائدو ڪونهي، بلڪ سنڌ کي هر طرح جو، هر قسم جو، مطلب تہ ڏاڍو وڏو اُن مان نقصان آهي، بلڪ اُن مان سنڌ جي خود هستي خطري ۾ آهي! رامجي ۽ ٽن ٽڪن واري ڳالهہ- ڇي اهو ڇيلو نہ پر ڪتو ڪاهيو وڃين! هڪڙي ائين چيو، ٻئي ائين چيو، ٽئين ائين چيو، آخر ويچاري رامجيءَ ڇيلو ڪٿي ڇڏيو! اسان جا اُهي سچا ۽ لائق پر ساده دل ۽ سهل پسند محب وطن ساٿي، جيڪي ائين ويساهہ ۾ ولجي ويا آهن، يا اُهي جيڪي اڄ سنڌ جا جُڙتو ۽ بنهہ نئينءَ مان محب وطن بڻيا آهن ۽ وتن ٿا رامجيءَ جي ٽن ٽڪن وارو ڪردار ادا ڪندا، تن سيني کي ”ڪراچي ڪانہ کپي! ڪراچي ڪانہ کپي!“ جي رَٽَ لڳائڻ وقت سوچڻ گهرجي تہ قوم ۽ وطن جي سالميت خلاف نعري بازي ۽ ان جي هڪ علائقي تان دستبرداريءَ جي اعلان بازي ڪندي، هو مستقبل ۽ تاريخ جي نگاهن ۾ ڪيڏي نہ هڪ سنگين ۽ خطرناڪ ذميواري پنهنجي سر تي کڻي رهيا آهن! جيڪڏهن ون- يونٽ ٺاهڻ وارا يا ان جي ٺهڻ جي اجازت ڏيڻ وارا غدار ۽ غدارن جا دوست چئجن ٿا، تہ وطن جي علائقائي سالميت جي وڪڻڻ، خيرات ڪرڻ يا پيش ڪرڻ وارا يا اهو ”وڪرو“ ۽ اها حوالگي برداشت ڪرڻ وارا ڇا ٿا سڏي سگهجن؟ ۽ اِن لاءِ هو ڪڏهن معاف ٻہ ٿي سگهن ٿا؟

نومبر 1969ع ۾ ون- يونٽ جي ٽوڙڻ جي حڪومتي اعلان کان پوءِ سنڌ جي تقريباً سيني ٻرڪ سياستدانن- محترم سائين جي- ايم- سيد، محترم شيخ عبدالمجيد سنڌي، محترم پيرزاده عبدالستار، محترم محمدايوب کهڙي، محترم ذوالفقارعلي ڀٽي ۽ ٻين- ڪراچيءَ جي واپسيءَ جو متفقہ طور مطالبو ڪيو. گويا سنڌ جي سياست ۾ هر قسم جي جماعت بنديءَ جي هوندي ٻہ، هن ڳالهہ تي ذمہ دار راءِ جو اتفاق هو. ڪراچيءَ جي واپسيءَ جي خلاف ڀهريائين ڀهريائين جنهن چميگوئيءَ جي سنڌ جي محب وطن حلقن ۾ سرگوشي ٿيڻ لڳي، اُها وٽن لاهور جي ڪن چالاڪ پرڪوتاه انديش سنڌي

ڪامورن وٽان، سنڌ ۾ رهندڙ ڪن سڄي عمر پيٽ جي پوڄا ۽ هاڻي آخري عمر ۾ ضمير جي ملامت ۾ ورتل چند رٽائر ٿيل ڪامورن معرفت پهتي- ۽ ان چميگوئيءَ ۽ سرگوشيءَ ۾ خاص ٻن ڳالهين جو ذڪر نمايان هو؛ پهرين ته ڪراچيءَ جي ڳنڍجڻ سان سنڌين جون نوڪريون ختم ٿي وينديون، ۽ ٻيو ته ڪراچيءَ جي انتظاميه ۽ ٻين ڳالهين تي اُتان جي آمدنيءَ کان گهڻو وڌيڪ خرچ ٿيندو، جنهن جي پورائيءَ لاءِ سنڌ جي خزاني تي برداشت کان وڌيڪ بار پوندو. پوئين ڳالهه ته پڌري پٽ غلط ۽ غيرمعقول هئڻ سبب پنهنجي نشاني تي پوري لڳي ڪانه سگهي ۽ جيئن اُڏري هئي تيئن واءُ ٿي ويئي. ٻيءَ ڳالهه البت ڪافي ڇڙٻول پيدا ڪيو ۽ خاص طرح سنڌ جي محب وطن نوجوانن ۽ پڙهيل وچولي طبقي جي ڪن ٽولن ۾ ان کي جيئن پوءِ تيئن وڌيڪ اهميت ملندي رهي، ۽ اڄ ڏينهن تائين اها وٽن ڪراچيءَ جي مخالفت جو بنيادي سبب بڻيل آهي. هن سلسلي ۾ تازو هڪ ڳالهه اُتي ۽ هلي آهي ته سنڌ سان ڪراچيءَ جي ڳنڍجڻ سبب سنڌ سيڪريٽريٽ ۾ رڳو 30 ڪن في سيڪڙو سنڌي آفيسر سيڪريٽرين وغيره جي عهدن تي مقرر ٿيندا، پر سنڌ ۽ ڪراچيءَ جي ٻن الڳ انتظامن ۾ وڌيڪ انهيءَ قسم جي اعليٰ جڳهن هئڻ سبب سنڌ جي سيڪريٽريٽ ۾ گهڻو ڪري سڀ سنڌي آفيسر سيڪريٽرين ۽ ٻين اهڙن وڏن عهدن تي ويهي سگهندا. گويا لاهور جي سنڌي ڪامورن لاءِ پهرين ڳتي پنجوءَ جي پيٽ واري پنهنجي هئي ۽ آهي، ۽ ڪراچيءَ جي واپسيءَ خلاف سنڌن اٿاريل وطن دشمن فتني جي بنياد ۾ پڻ سنڌن اها ملازمتي معاملي جي پنهنجي ڳتي ڪار- فرما آهي. پيشه ور ڪامورا شاهيءَ جي سامهون پڻ، وڏيرا شاهيءَ ۽ شاهوڪار شاهيءَ وانگر، مذهبُ توڙي وطن، سواءِ سنڌن پنهنجي ذاتي ۽ طبقاتي مفاد لاءِ هڪ آله ڪار هجڻ جي، بذات خود ٻي ڪا شيءِ ڪانهي.

هڪ پيرو سنڌ جي محب وطن حلقن ۾ اهڙي قسم جي چميگوئين گشت ڪرڻ شروع ڪيو، ۽ انهن جي قومي خود اعتماديءَ ۽ ايمان ۾ لوڏو ۽ لرزو آيو، ته سنڌ ۽ سنڌي قوم جي دشمنن کي اُن پنهنجي "نيڪ ارادن" جي تڪميل جا آثار ڏسجڻ ۾ آيا، ۽ ڪراچيءَ کي مال غنيمت طور ڦرڻ ۽ ڦٻائڻ لاءِ هُنن پنهنجا منصوبا اڳتي وڌايا. اُن سلسلي ۾ انهن ڊسمبر 1969ع

جي پوين تاريخن تي ڪراچيءَ جي هڪ انگريزي اخبار ۾ ڪراچيءَ ۽ ڪراچيءَ کان سواءِ سنڌ جي آدمشماريءَ جا بنهه ڪوڙا ۽ جُڙتو انگ اکر شايع ڪيا، جن ۾ ڏيکاريو ويو ته ڪراچي سنڌ سان گڏبي ته سنڌي (مَقامي) ٿيندا 50 لک ۽ غيرسنڌي (غيرمقامي) ٿيندا 60 لک! ڪراچي الڳ رهي ته اُن ۾ سنڌي (مقامي) ٿيندا 10 لک ۽ غير سنڌي (غير مقامي)30 لک. ۽ ڪراچيءَ کان سواءِ سنڌ ۾ سنڌي ٿيندا 40 لک ۽ غير سنڌي 30 لک! اهي هٿراڌو انگ اکر ڏيئي، اُتي ئي لکيائون ته ڪراچيءَ کي سنڌ سان ضرور شامل ڪرڻ گهرجي، ڇاڪاڻ ته اُها تاريخي، جاگرافيائي، اقتصادي، سماجي ۽ ثقافتي وغيره وغيره لحاظ کان سنڌ جو ئي حصو آهي! مطلب ته سنڌ اُنهن بنهه ڪوڙن انگن اکرن ڏيڻ جو ۽ سنڌ ۽ ڪراچيءَ جي گڏجڻ لاءِ ايڏو اُڪتي وڏي وڪالت ڪرڻ جو هيءَ هو ته سنڌي انهن کي پڙهي، ڪراچيءَ جو بنهه نالو وٺڻ ڇڏي ڏين، بلڪ ڪراچيءَ جي شموليت خلاف زوردار هلچل شروع ڪري ڏين، ته جيئن سنڌ کان ڪراچي کسڻ ۽ هميشه لاءِ ان کي قبائڻ آسان ٿي پوي!

ڪراچيءَ جي خلاف پهريون مضمون سنڌ جي قومي پريس ۾ تاريخ 29 ڊسمبر 1969ع تي ڇپيو، جنهن ۾ افسوس، جو اهي ئي متان ڪورا ۽ صريحاً بدنيتيءَ کان وڌائي ڌنل انگ اکر ڏنا ويا. ۽ اُهي ئي "مقامي" ۽ "غير مقامي" جا مبهم لفظ استعمال ۾ آئي، اهو تاثر پيدا ڪيو ويو ته ڪراچيءَ جي "شامل ٿيڻ" سان سنڌ ۾ "مقامي" يعني سنڌي ڳالهائيندڙ ماڻهو اڪثريت مان ٿري اقليت بڻجي پوندا. ۽ "غير مقامي" يعني اردو ڳالهائيندڙ اقليت مان بدلجي اڪثريت ٿي پوندا. هيءَ ڳالهه پڙهي، سنڌ جا ڪي محب وطن حلقا هڪدم سياسي ڊيچڙي ۾ ولجي ويا. هنن جو ڌيان اِن پاسي ويو ئي ڪونه ته ڪو اخبار ۾ آندل اِهي انگ اکر ڪوڙا يا پُرفريب ٿي سگهيا ٿي. ۽ اُن کان پوءِ منجهائن ڪيترن ئي، جيڪي سياسي طور حساس وڌيڪ پر ناپختہ ۽ گهٽ تجربيڪار هئا، تن هڪبئي پٺيان، اُنهن ئي انگن اکرن کي بنياد بڻائي، اخبارن ۾ مضمون لکيا، جن ۾ هُن ڇاڙهي ۽ وڌائي، اُهي سڀئي نقصان هڪ هڪ ڪري بيان ڪيا، جيڪي اڪثريت مان ٿري اقليت ۾ آيل هڪ قوم جي قسمت جو حصو بڻجي وڃن ٿا. ۽ واقعي اُها صورتحال خصوصاً هِن جديد

دنيا ۾ هڪ قوم جي دائمي موت جو نہ رڳو سبب بلڪ ثبوت پڻ شمار ٿي سگهي ٿي. سرزمين سنڌ ۾ جنهن ڏينهن سنڌي قوم اهڙيءَ ريت اڪثريت مان ڦري اقليت جي درجي ۾ آئي، اهو ڏينهن واقعي اُن لاءِ سياسي موت جو ڏينهن ٿيندو ۽ پوءِ سواءِ ماتم ڪرڻ جي شايد ٻي وٽس ٻيو ڪجهہ باقي بچي. دنيا جي هر قوم وانگر سنڌي قوم کي پڻ پنهنجي سچي قومي جدوجهد جو اهوئي هڪ ۽ اهوئي بنيادي مقصد پنهنجي سامهون رکڻو پوندو تہ پنهنجي وطن ۾ هوءَ ڪنهن بہ سبب کان ۽ ڪڏهن بہ اڪثريت مان ڦري اقليت جي صورت ۾ نہ اچي وڃي. بيحد خوشيءَ جي ڳالهہ آهي، جو ڪراچيءَ جي واپسيءَ سان اسان جي وطن پاڪ ۾ اسان جي اها اڏول قومي حيثيت نہ فقط پنهنجي جاءِ تي قائم رهندي، بلڪ ان جي دائميت جي ضمانت پڻ انهيءَ ئي ۾ سمايل آهي، تہ اسان جي هن وطن پاڪ جي علائقائي سالميت وري بحال ٿئي ۽ اسين ان کي ۽ ان جي تاريخي ۽ ثقافتي شان کي هميشہ قائم رکڻ لاءِ پنهنجي سرفروشانہ قومي جدوجهد ۾ اڳئين کان وڌيڪ مصروف رهون.

سياست ۽ صحافت انساني عمل جا بہ اهي ميدان آهن، جتي علم ۽ اعليٰ مقصدن سان گڏ سنجيدگيءَ جي ضرورت آهي، اخلاص ۽ خودفروشيءَ جي ضرورت آهي، ۽ حق ۽ عدل جي شناس ۽ انهن سان عقيدتمندانہ وابستگيءَ جي ضرورت آهي. اڄ اسان وٽ انهن ميدانن ۾ ڪم ڪندڙ صاحبن ۾ هنن اوصافن مان ڪيترا اوصاف موجود آهن، اهو معلوم ڪرڻ ڪا ڏکي ڳالهہ ڪانهي. سياست کي فريب ۽ چالاڪيءَ جي هم-معنيٰ سمجهيو وڃي ٿو، صحافت محض ان جو هڪ هٿيار شمار ڪيو ٿو وڃي، ۽ ٻنهي جو مقصد خودغرضيءَ ۽ مفاد پرستيءَ کان سواءِ ٻيو ڪو ليکي ۾ ئي ڪونہ ٿو آندو وڃي. انسان جي هيءَ ڪيڏي نہ بدبختي آهي، جو اهي شيون، جيڪي هن جي حق ۾ رحمت ثابت ٿي سگهن ٿيون ۽ جيڪي هن لاءِ آب حيات جو ڪم ڏيئي سگهن، سي ائين ڦري هن لاءِ لعنت ٿي پون ٿيون، بلڪ ائين هن لاءِ زهر قاتل بڻجي پون! نہ تہ ٻيو ڪو سبب ٿي ڪونہ ٿو سگهي، بلڪ خيال ۾ ئي نٿو اچي سگهي، جو اسان جون اخبارون، اسان جي بدخواهيءَ ۾ ڪم ڪندڙ توڙي خيرخواهيءَ جي دعوا ڪرڻ واريون، ائين ظاهر ظهور يا ڪجهہ دليان

ناهيل ۽ ڪجهہ اڪيون پوري مجيل ڪوڙ ونـي پڪيڙين ۽ اسان کي ايڏي بي انداز قومي نقصان رسائڻ جي ڪوشش ڪن.

اڄوڪيءَ دنيا ۾ قومن جي افرادي تِعداد ۽ اڪثريت ۽ اقليت جي دعوائن جي آخري ۽ فيصلہ ڪن سَنَد هر ملڪ ۾ ڪجهہ مقرر عرصي کان پوءِ بار بار عمل ۾ ايندڙ آدمشماريءَ جا انگ اکر تصور ڪيا وڃن ٿا. پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ اسان وٽ اِها ڳُجهہ ٻہ ڀيرا ٿي آهي. هڪ 1951ع ۾، ٻيو 1961ع ۾. اسان جي ملڪ ۾ هندستان مان اردو ڳالهائيندڙ مهاجرن ۽ ٻين غير اردو ڳالهائيندڙن جي داخلا جو زور 1947ع کان 1951ع واري عرصي ۾ پنهنجي چوٽيءَ تي رسيل هو. ان کان پوءِ سندن داخلا تي سرڪاري طور پڻ، ٻهريائين ڪجهہ قدر ۽ پوءِ، خاص ڪري 1961ع کان پوءِ، تقريباً مڪمل طرح روڪ پيل رهي آهي. ڪراچيءَ سميت سنڌ جي آدمشماريءَ جا انگ اسان وٽ، انهن ٻنهي سالن جا موجود آهن. جيڪي هرڪو صحافي ۽ سياستدان- پختہ مشق توڙي مبتدي- ڏسي، پڙهي ۽ چڪاسي سگهي ٿو. پنهنجي طرفان اسان اِهي انگ اکر ڏاڍي غور ۽ فڪر سان جانچيا ۽ پرکيا آهن، ۽ پڻ 1961ع کان هيل تائين جو ڪجهہ حالتن جو ان سلسلي ۾ رُخ رهيو آهي، ان کي پڻ اسان بيحد سنجيدگيءَ سان ۽ پنهنجي سمجهہ ۽ وس آهر وري وري توريو تڪيو ۽ جانچيو پرکيو آهي. اسان کي ان سڄي مطالعي ۽ ان سڄيءَ ڇنڊڇاڻ مان ائين معلوم ٿيو آهي تہ هن وقت بہ جڏهن اسان پنهنجي تاريخ جي بدترين 15 سالن جي دؤر مان لنگهي پار پوڻ وارا آهيون- جن 15 سالن ۾ اسان جي بيوسي هڪ طرف ۽ اسان جي هر مذهب ليڪن اسان جي قومي وجود جي دشمنن جو اسان جي مٿان اختيار ۽ تسلط ٻئي طرف بنهہ بي انداز ۽ غيرمحدود هو، ۽ هو پوريءَ ڪوشش ۽ رٿابنديءَ سان اسان جي وطن ۾ اسان جي اڪثريت کي بدلائي اقليت ۾ آڻڻ جا اقدام ڪندا رهيا- هنِن 15 سالن جي سياه ترين دور کان پوءِ اڄ بہ ڪراچيءَ سميت سنڌ ۾ اسان اردو ڳالهائيندڙن جي ڀيٽ ۾ گهٽ ۾ گهٽ 70 سيڪڙو جي اڪثريت ۾ آهيون، ۽ اردو ڳالهائيندڙ ٻاهران آيل مهاجرن توڙي ٻين زوريءَ آئي ويهاريل "بينڪين" جي ڀيٽ ۾ سنڌي ڳالهائيندڙ ۽ ٻيا اصلوڪا رهاڪو گهٽ ۾ گهٽ 65 فيصديءَ جي اڪثريت ۾ آهيون.

هن سلسلي ۾ هيءَ حقيقت بہ اسان جي آئنده قومي وجود جي بحاليءَ ۽ استقامت واسطي اڄ اسان لاءِ وڏي اهميت رکي ٿي تہ ملڪ جي آئين ساز اسيمبليءَ لاءِ نومبر 1970ع ۾ ٿيندڙ عام چونڊون لازمي طور، ۽ گهٽ ڪري 1972ع جي شروع لاءِ رٿيل صوبائي اسيملين واريون عام چونڊون پڻ، 1961ع جي آدمشماري جي انگن اکرن جي بنيادن تي ٿيڻ واريون آهن، جن مطابق ڪراچيءَ سميت سنڌ ۾ سنڌي ڳالهائيندڙن جي شماريل ۽ تسليم ٿيل اڪثريت اردو ڳالهائيندڙن جي ڀيٽ ۾ 5، 73 في صديءَ تي ۽ اردو ڳالهائيندڙن ۽ ٻين زوريءَ آٽي ويهاريل "ٻيلڪين" جي ڀيٽ ۾ سنڌي ڳالهائيندڙ ۽ ٻيا اصلوڪا رهاڪو 73 في صديءَ تي بيٺل آهن.

مناسب ٿيندو ۽ بنهہ ضروري آهي تہ اِهي 1961ع جي آدمشماريءَ جا انگ اکر اسان پنهنجن محب وطن ۽ لائق پڙهندڙن جي اڳيان رکون، تہ جيئن هو انهن تي پاڻ ويچار ڪري سگهن ۽ اسان جا اُهي چالاڪ دشمن توڙي نادان دوست جيڪي ڪراچيءَ سميت اڄ اسان لاءِ سنڌ ۾ 45 سيڪڙو جي اقليت وارو درجو مقرر ڪن ٿا، انهن جي ڪارَ- زبانيءَ کان پاڻ کي محفوظ رکي سگهون.

1961ع جي آدمشماريءَ جا انگ اکر

(الف)

ڊويزن	اردو	پنجابي	ٻين ٻولين وارا	سنڌي	جملي
ڪراچي	11,01,966	2,61,516	5,36,096	2,35,292	21,34,870
حيدرآباد	4,57,995	1,51,307	3,92,482	22,89,172	32,90,956
خيرپور	1,97,300	1,66,610	4,50,504	23,19,298	31,33,712
	17,57,261	5,79,433	13,79,082	48,43,762	85,59,538
	73%	16%	57%	20.5%	6.5%
					27%

(ب)

اردو:-	17,57,261 ،	26.5%
سنڌي	48,43,762 ،	73 .5%
	: 66,01.023	100

بيحد حيرت ۽ افسوس جي ڳالهہ آهي تہ اسان جي اخبارن جا ايڊيٽر، سب ايڊيٽر، خاطو ۽ ڪالم نويس پنهنجي وطن عزيز جي سالميت جو رڳو ايترو خيال ۽ قدر بہ ذهن ۾ رکي نہ سگهيا، جو رڳو آدمشماريءَ جا اهي ڇپيل ۽

پڌري پٽ شايع ٿيل انگ اکر ٿي ڪٽي ڏسن ۽ انهن جي ڪا تورتڪ ٿي ڪن. هڪ ڌر وٽان پنهنجن خاص سياسي مقصدن جي پورائيءَ واسطي ڪي هٿراڌو ۽ ڪوڙا انگ شايع ٿيا ۽ ڪي مبالغي آميز ۽ غلط ڳالهيون اٿاريون ويون، ۽ اسان جا هي عوام جي آواز ۽ مفاد جي ترجماني ڪرڻ جا دعويدار اکيون پوري انهن ٿي گمراهه ڪندڙ انگن اکرن ۽ انهن ٿي فريب ۽ فساد سان ڀريل ڳالهين کي پکيڙڻ ۽ اڏائڻ ۾ لڳي ويا!

ظاهر آهي ته اِها حرڪت انهن مان ڪن جي هٿان سندن ساده دليءَ سبب سرزد ٿي، ۽ منجهائن ڪن ته ڄاڻي ٻجهي پنهنجن ذاتي يا طبقاتي مخصوص مفادن جي خيال کان ائين ڪيو. مثال طور اسان کي معلوم آهي ته سرڪاري آفيس جي هڪڙي سربراهه ڪراچيءَ جي واپسيءَ جي سخت مخالفت اِن لاءِ ٿي ڪئي، جو ڪراچيءَ ۽ "سنڌ" جي ٻن آفيسن جي گڏجي هڪ ٿيڻ جي حالت ۾ هُن جي پنهنجي سربراهي خطري ۾ هئي. ۽ جڏهن ٻڌائين ۽ پڪ ڪيائين ته ڪراچيءَ جي واپسيءَ کان پوءِ به ٻه آفيسون قائم رهنديون ۽ سندس سربراهيءَ کي لوڏو ڪونه هو، ته هڪدم ڪراچيءَ جي واپسيءَ جي حمايت ڪرڻ لڳو ۽ ڪندو رهي ٿو. "سنڌ" جو هڪ نئون اڀرندڙ سرمايه دار، جنهن وٽ سياسي طور پڻ هر قسم جا ڪافي ذريعا ۽ وسيلا موجود آهن، ڪراچيءَ جي واپسيءَ جي مخالفت ۾ سڀ کان اڳرو اِن ڪري آهي، جو حيدرآباد ۾ "سنڌ" جي گاديءَ ٿيڻ جي صورت ۾ سندس ڪاروبار ۾ هر روز هڪ ٻن هزار رپين جي مزيد آمدنيءَ جا امڪان روشن ٿي سگهندا. هڪ نئين دور جو انقلابي ليڊر ڪراچيءَ جي واپسيءَ جي مخالفت انهيءَ لاءِ ڪري رهيو آهي، جو انقلاب جي جنهن انتهائي اوچي پد تي هو رسيل آهي، اُهو ڪيس ائين ٿو ٻڌائي ته "ڪراچي اسان کي ماٺ مٺيءَ ۾ واپس ملي، سا راهه انقلاب جي نه آهي- ڪراچي اڳتي هلي اسان کي زوريءَ وٺڻي آهي ۽ زوريءَ وٺنداسون."
ڪراچيءَ جي واپسيءَ جا ٻه مخالف اسان کي اهڙا به مليا، جن جي راءِ جو اسان کي وڏو احترام رهيو آهي، پر افسوس، جو ٻنهي اِن باري ۾ ڪنهن به دليل ڏيڻ تورڙي ٻڌڻ کان انڪار ڪيو.

ڪراچيءَ جي واپسيءَ جي مخالفت ۾، عام ماڻهن جي ٻڌڻ ۽ ٻڌائڻ لاءِ، جيڪي به دليل هيلتائين اسان جي نظر مان گذريا آهن، تن جي جامع صورت

هيءَ آهي تہ ”ڪراچيءَ وارا“ علم ۾، دولت ۾ ۽ سياسي سجاڳيءَ ۾ گهڻو اڳتي وڌيل آهن، تنهنڪري هو ملازمت جي ميدان ۾، صنعت ۽ تجارت جي دائري ۾ ۽ حڪومتي (سياسي) معاملات ۾ هميشہ حاوي رهندا ۽ اسين اِنهن ڳالهين ۾ هميشہ ڪانئن پوئتي هونداسين. هونئن بہ شهر ۽ ٻهراڙيءَ جي سلسلي ۾ هرهنڌ ۽ هميشہ اِها صورتحال موجود هوندي آهي- يعني شهر وارا ٻهراڙيءَ وارن ڪان علم، دولت ۽ سياسي سجاڳيءَ ۾ اڳرا هوندا آهن (سنڌ ۾ خود حيدرآباد ۽ ٻين شهرن جي بہ اِهائي حالت آهي)- ۽ جيئن ٻين ملڪن جا ماڻهو پنهنجي ڪنهن وڏي شهر جي اهڙي اڳرائي ڏسي ان کي ڇڏي ڪين ڏيندا آهن، ۽ نہ اسين ٿي حيدرآباد جو اهڙو اڳتي قدم ڏسي ان کي ڇڏڻ لاءِ تيار ٿينداسون، تيئن ڪراچيءَ جي ماڻهن جي ترقي ۽ سجاڳي ڀڻ اسان لاءِ اُن تان دستبردارٿيڻ جو سبب نٿي ٿي سگهي. تنهن ڪان سواءِ اسان کي هيءَ بہ پوريءَ طرح ويچارڻ گهرجي تہ آخر اهي ڪهڙا ”ڪراچيءَ وارا“ آهن، جن بابت اسان کي خوف رهڻ گهرجي تہ اُهي اسان تي حاوي ٿي ويندا، يا حاوي نہ ٿيڻ گهرجن. سن 1961ع واريءَ آدمشماريءَ جا هڪڙا انگ اکر اسين مٿي ڏيئي آيا آهيون، جن ۾ اردو ڳالهائيندڙ 11 لک آهن- 21 لک 34 هزارن مان 11 لک- معنيٰ تہ ڇڪي تاٿي 52%؛ باقي ماڻهن مان، اٽڪل اڍائي لک سنڌين کان سواءِ، 1.25 لک بلوچ، هڪ لک کن پٺاڻ ۽ اڍائي لک کن پنجابي ۽ اَڍائي لک کن گجراتي ڀڻ آهن؛ هيءَ بہ سيني کي خبر آهي تہ ٻين سببن سان گڏ، ايوبي حڪومت طرفان اردوءَ جي کلم کلا پاسخاطريءَ ۽ خاص طرح اُن دور جي تعليمي ڪميشن طرفان اردوءَ جي بي انتها پذيرائيءَ اردوءَ جي تحڪمانہ حيثيت جي جيڪا هاڪ ۽ ڌاڪ ماڻهن جي دلين تي ويهاري ڇڏي هئي، اُن کان متاثر ٿي، 1961ع جي آدمشماريءَ ۾ ڪراچيءَ جي ڪيترن ٿي غير اردو ڳالهائيندڙ قبيلن، جماعتن ۽ فردن- مثلاً ٻاهران آيل بوهرن، ميمڻن، کوجن ۽ ٻين گجراتي ڳالهائيندڙن، جن مان ڪيترن جي تہ مادري زبان ٿي ڪڇي سنڌي ۽ ميمڻي سنڌي هئي- پاڻ کي اردو ڳالهائيندڙ ظاهر ڪيو هو. ايتري قدر، جو اڄ جيڪڏهن ڪنهن بہ سياسي يا ثقافتي شعور رکندڙ ”گجراتي ڳالهائيندڙ“ کان پڇبو تہ چا، ڪراچيءَ ۾ اوهين 1961ع ۾ فقط اڍائي لک کن آدم هئا. تہ هو نهايت تنديءَ وچان اُن ڳالهہ

کان انکار کندو، ۽ وڏيڪ اوهان کي ٻڌائيندو تہ اڄ بہ اسين "گجراتي ڳالهائيندڙ" (جن ۾ هو ڪڇي سنڌي ۽ ميمڻي سنڌي مادري زبان وارا بہ شامل ڪري ٿو. ڇو تہ گجراتي آهي بہ ڳالهائين ٿا) ڪراچيءَ ۾ گهٽ ۾ گهٽ 10 لک ڪن آهيون. ۽ هو پوءِ اوهان کي نهايت خوداعتماديءَ سان ٻڌائيندو تہ ڪراچيءَ ۾ اردو مادري زبان وارا نہ 1961ع ۾ ۽ نہ هاڻي ئي شهر جي ڪل آدم جي ڀيٽ ۾ ڪا اڪثريتي حيثيت رکن ٿا. خود "سنڌ" ۾ هي گجراتي ڳالهائيندڙ (ٻاهران آيل بوهرا، کوجا ۽ ميمڻ، جن مان ڪيترن جي مادري ٻولي، ميمڻي سنڌي ۽ ڪڇي سنڌي آهي) اڄ دعوا ڪن ٿا تہ هو تقريباً 5 لک شمارجي سگهندا. هيءَ حقيقت شايد اسان جي ڪيترن ئي محب وطن ساٿين کي معلوم نہ آهي، تہ جهوناڳڙهہ، ڪاٺياواڙ، ڪڇ ۽ بمبئيءَ ۾، ورهاڱي کان اڳ بہ ميمڻن جا ڪيترا قبيلا رهندا هئا، جيڪي پاڻ کي اُتي بہ سنڌي سڏائيندا هئا، ۽ هو اڄ هتي ڪراچيءَ ۽ "سنڌ" ۾ هجرت ڪري اچڻ کان پوءِ بہ پاڻ کي "سنڌي" سڏائين ٿا. ۽ اُنهن جو تعداد تقريباً هڪ لک ڇيهو وڃي ٿو. ڪراچيءَ ۾ هنن ۽ ٻين ميمڻي ۽ ڪڇي سنڌي ڳالهائيندڙ جماعتن جا نوجوان ليکڪ ۽ اديب وقت بوقت پنهنجي مادري ٻوليءَ ۾ اڄ بہ مشاعرا ۽ ناٽڪ منعقد ڪندا رهن ٿا. جيتوڻيڪ هو پنهنجي ادبي لکيتن کي گجراتي رسم الخط ۾ قلمبند ڪن ٿا، ليڪن سندن آهي لکيتون اسان جي ۽ هنن جي مشترڪ مادري ٻوليءَ سنڌيءَ جي ادبي خزاني جا ئي جواهر پارا آهن. ڪراچيءَ جا هي 8 کان 10 لک "گجراتي" ڳالهائيندڙ (جن ۾ گهٽ ۾ گهٽ ٽن کان چئن لکن جي تہ ميمڻي ۽ ڪڇي سنڌي مادري ٻولي آهي)، ڪراچيءَ جا 3 کان 4 لک پٺاڻ، ۽ 6 کان 8 لکن تائين اصلوڪا سنڌي بلوچ ۽ ٻيا مقامي ماڻهو اڄ بہ گڏجي، ڪراچيءَ جي تقريباً 30 کان 35 لکن جي آدمشماريءَ ۾ نہ فقط اردو ڳالهايندڙ مهاجرن کان بلڪ ساڻن جيڪڏهن پنجابي ڳالهائيندڙن کي گڏيو وڃي، تہ اُنهن ٻنهي جي گڏيل تعداد کان بہ وڏيڪ آهن.

ڪراچيءَ جي آدمشماريءَ جي مٿين تقابلي صورتحال خيال ۾ رکندي، پوري پروسي سان چئي سگهجي ٿو تہ ڪراچيءَ جي واپسيءَ سان "ڪراچيءَ وارن" جي سياسي برتريءَ ۽ بالادستيءَ واري ڳالهہ، سياسي نقطي نگاهہ کان،

ڪيڏي نہ ڪمزور، منجهيل ۽ بي بنياد آهي!

ملازمتن جي معاملي ۾ البت ڳالهہ ڪي ڪافي حد تائين وزندار چئي سگهجي ٿو. صوبائي حڪومت جو بهرحال اهو هڪ منصبي فرض ٿيندو تہ هن سلسلي ۾ ڪنهن بہ ڏر سان بي انصافي ٿيڻ نہ ڏئي. ڪنهن جي حق تلفي نہ ٿئي، هر ڪنهن سان انصاف ٿئي- اِن لاءِ ٻئي درجي جي ملازمتن جِي ڏهن يا پندرهن سالن ڪن لاءِ ۽ پهرئين درجي جي ملازمتن جِي پنجن يا ڏهن ڪن سالن لاءِ، هر ڪنهن لاءِ حصي رسي مقرر ٿي سگهي ٿي؛ ٽئين ۽ چوٿين درجي جون ملازمتون تہ هونئن ئي ضلعي ۽ ان کان بہ ننڍي مقامي دائري اندر محدود رهن ٿيون. ملازمتن جو مسئلو جيڪو ايتريءَ آسانيءَ ۽ ايتريءَ خوش اسلوبيءَ سان حل ٿي سگهي ٿو، اُن واسطي پنهنجي وطن جي هڪ قابل فخر حصي تان دستبردار ٿيڻ لاءِ تيار ٿي وڃڻ، ڪنهن بہ صورت ۾ ڏاهپ ۽ مردانگيءَ جي ڳالهہ نٿي چئي سگهجي.

ڪراچيءَ ۾ غيرمعمولي حد تائين دولت گڏ ٿيل آهي، پر اِها دولت نهايت ٿورن شخصن وٽ ڳاهٽ ٿيل آهي. ڪراچيءَ جا عوام اهڙائي مفلس ۽ هٿين خالي آهن جهڙا ڪراچيءَ کان ٻاهر سنڌ ۾ آهن. دولت جي غيرمعمولي انبارن جا صاحب ڪجهہ قدر ڪراچيءَ کان ٻاهر سنڌ ۾ بہ آهن. جڏهن دنيا جو هر پوئتي پيل ملڪ جديد صنعتي ميدان ۾ اڳتي وڌڻ لاءِ، ۽ خود اسان جو ملڪ پاڪستان بہ، اِن مقصد لاءِ، آمريڪا، جرمني، انگلنڊ، فرانس، جپان ۽ دنيا جي ٻين سرمايي رکندڙ ڏارين ملڪن جا پئسا گهري وٺي ٿو ۽ پنهنجن ڪارخانن قائم ڪرڻ ۽ انهن کي هلائڻ لاءِ اِن سرمايي جي سيڙپ پنهنجي سرزمين ۾ بہ نہ فقط قبول ڪري ٿو، بلڪ ان لاءِ هر طرح سان واجهائيندو رهي ٿو. تہ پوءِ ڇا، اسين ڪراچيءَ ۾ مڙيل ۽ ڳاهٽ ٿيل سرمايي کي سنڌ جي صنعتي ترقيءَ لاءِ استعمال ٿيڻ نہ ڏيون- فقط انهيءَ لاءِ تہ اُهو ڪراچي جي ڏهن يا ويهن خاندانن وٽ ڳاهٽ ٿيل آهي؟ دراصل اسان کي تہ اِن حقيقت تي وڌيڪ خوش ٿيڻ کپي تہ سنڌ جي صنعتي ترقيءَ لاءِ جيترو سرمايو اسان کي گهربل ٿي سگهي ٿو، اُهو خود اسان وٽ ئي موجود آهي، ۽ اِن لاءِ اسان کي ڪنهن ڏارئين ملڪ جي اڳيان هٿ ٽنگڻو ڪين پوندو.

ڪراچيءَ جي واپسي ڏارينءَ قوم يا ڪنهن خلاف هڪڙو نهايت ڪل

جهڙو ۽ ساڳئي وقت نهايت خسيس ۽ ڏکارڻ جهڙو دليل هڪ هنڌ هيءُ به اسان کي لکيل ڏسڻ ۾ آيو ته "ڪراچيءَ جي صنعتي علائقن ۾ هميشه بي چينيءَ جو امڪان آهي، جنهن کي سنڀالڻ لاءِ مضبوط حڪومت کپندي. ڪراچيءَ جي صنعتڪارن ۽ مزدورن جا اختلاف، شاگردن جا مسئلا، شاگردن، ۽ بيروزگار پڙهيلن جا مسئلا، بين الاقوامي بندر ۽ هوائي بندر هئڻ ڪري ٻاهرين ملڪن جي آمدرفت (وغيره) صوبائي حڪومت لاءِ روز نوان چئلينجَ پيدا ڪندا ۽ صوبائي حڪومت ۾ استحڪام اچڻ ڏکيو ٿيندو...."

جنهن ذهن جي هيءُ سوچ ٿي سگهي ٿي، ان کان وڌيڪ سياسي ڏيچڙي ۾ ورتل ذهن، هارڪان اڳ هار کاڌل ذهن، ڪاهل، ڪمزور ۽ پنهنجي پاڻ کان نااميد ٿيل ذهن شايد ئي ٻيو ڪو ليي سگهي. اهڙو ذهن نهايت خطرناڪ به ٿي سگهي ٿو. اسان ۾ جيڪڏهن ڪو شخص اهڙي ذهن جو آهي، ته اُن تي سواءِ تَبرا ڪرڻ جي اڄ شايد اسين ٻيو ڪجهه ڪري به نه سگهون، پر اڄ به اهڙي بيمار ۽ پست ذهن کي ڪتي اهو حق هرگز نٿو ملي سگهي ته پاڻ جهڙو سڄيءَ قوم کي به سمجهي ۽ ان کي به پاڻ وانگر ڏيچڙي جي مرض ۾ گرفتار ڪري ڇڏي.

شايد هيءُ انهيءَ ڏيچڙي ۾ ورتل ذهن جِي ئي ڪيفيت آهي، جو اڄ ڪراچيءَ جي واپسيءَ خلاف هيءُ به هڪ دليل پيش ڪيو وڃي ٿو، ته "هي جو ڪراچيءَ وارا، تقريباً سڀ جا سڀ، سنڌ سان گڏجڻ تي زور ڏيئي رهيا آهن، تنهن مان ته اسان جي حق ۾ سندن بد ارادا ثابت ٿا ٿين!" هن دليل ۾ ڏيچڙي سان گڏ هڪ حد تائين نفرت ۽ بيگانگيءَ جو رنگ پڻ موجود ڏسجي ٿو. هڪٻئي کان خوف ۽ هڪٻئي کان نفرت، اِهي هندستان جي برصغير جي سياست ۽ ورهاڱي کان پوءِ خود اسان جي پاڪستان جي سياست جا مخصوص رنگ بلڪ ڪهڙيءَ حد تائين بنهه بنياد رهيا آهن. ۽ ڪنهن قدر اقليت ۽ اڪثريت جي سياسي ڪشمڪش ۾ اِها صورتحال ناگزير پڻ آهي. پر ائين ته هرويرو نٿو ٿي سگهي ته جنهن ۾ اقليت پنهنجو فائدو ڏسي ان ۾ اڪثريت جو نقصان ئي هوندو، يا جنهن ۾ اڪثريت جو فائدو ٿيندو هجي، ان ۾ اقليت لاءِ نقصان جي صورت کان سواءِ ٻي ڪا صورت ئي ممڪن نه هجي! اِهاڳالهه اڪثريت ۽ اقليت جي ڪن فردن جي حالت ۾ ته صحيح ٿي به

سگهي ٿي، پر ٻنهي ڌرين جا مجموعي فائدا ۽ مجموعي نقصان ٻه ته اڪثر حالتن ۾ ساڳيا آهن! ڪراچيءَ جي واپسي "ڪراچيءَ وارن" لاءِ ته برابر فائدي واري آهي ٿي، پر "سنڌ" وارن لاءِ ان جو فائدو ڪو گهڻ نٿو چئي سگهجي، بلڪ عين ممڪن آهي ته ان ۾ "سنڌ وارن" لاءِ هنَن کان ٻه وڌيڪ فائدو موجود هجي!

اڄوڪيءَ جديد دنيا ۾ انساني معاشري جي خوشحاليءَ، استحڪام ۽ پيشقدميءَ جو بنياد بلڪ ان جي ضمانت "باهمي مفاد لاءِ گڏجي گذاري ڪرڻ" ۾ ئي موجود تسليم ڪئي وڃي ٿي. جيڪڏهن ڪنهن معاشري ۾ اقليت يا اقليتون پنهنجي رضا خوشيءَ سان اڪثريت سان گڏجي رهڻ لاءِ تيار آهن (دراصل ڪراچيءَ ۾ به اقليت جو مسئلو نه پر اقليتن جو مسئلو آهي)- ته ان ۾ نه فقط ڪو اعتراض نٿو ٿي سگهي، بلڪ اِها هڪ بيحد مبارڪ صورت چئي سگهجي ٿي. سچ پچ ته اڪثريت ۽ اقليت جو ائين گڏجي گذارڻ جيڪڏهن بنهه ناممڪن ٿي پوي، ته انساني سماج هوند هر هنڌ ڇتڪتائيءَ جي فساد جي باهه ۾ وڪوڙجي ڀسم ٿي وڃي! صلح سانت سان رهندڙ اقليت يا اقليتون پنهنجن بنيادي حقن جو تحفظ اڪثريت کان گهرنديون آهن ۽ اهو انهن کي ملڻ ئي کپي؛ ساڳيءَ طرح ڪابه اڪثريت ڪنهن اقليت کي محض خوش ڪرڻ لاءِ يا خوش رکڻ لاءِ پنهنجن بنيادي حقن ۽ مراعتن کان دستبردار نٿي ٿي سگهي. ڪنهن سماج ۾ ڪڏهن اقليت ۽ اڪثريت جي هن "گڏجي گذاري" جي اهڙي صورت به موجود هوندي آهي، جو زندگيءَ جي هر ميدان ۾ اقليت ڪجهه اڳتي وڌيل هوندي آهي. پر اقليت شروع ۾ ڪيترو به ڪئي اڳتي وڌيل هجي، اڪثريت آخرڪار اڳتي وڌي، پنهنجي مقام کي حاصل ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿي ئي رهي ٿي. هن سلسلي ۾ اقليت جي بازي بهرحال هارائيندڙ بازي آهي ۽ اڪثريت جي بازي بهرحال کٽندڙ بازي رهي ٿي.

ڪراچيءَ جي واپسيءَ سان سنڌ جي سالميت بحال ٿئي ٿي. ڪراچيءَ جي واپسيءَ سان سنڌ، پاڪستان جي نقشي تي ۽ دنيا جي نقشي تي، پنهنجيءَ اصلي صورت ۾ ٻيهر نمودار ٿئي ٿي. ڪراچيءَ جي واپسيءَ سان سنڌ جي سرزمين پنهنجي تاريخي منصب ۽ مقام کي ٻيهر حاصل ڪري ٿي، ۽ پاڪستان ۾ پنهنجن ٻين پاڙيسري صوبن ۽ برادرانه قومن سان ڪلهو ڪلهي

۾ ڏيئي، باعزت ۽ پُر وقار جڳهه ونئي بيهي ٿي.

سنڌ جو ڪردار سندس صدين جي تاريخ ۾ اهو رهيو آهي ته جيڪي به قومون ۽ قبيلا، مذهب ۽ فرقا منجهس وسي وينا ۽ ڪيس پنهنجو گهر سمجهيائون، انهن سڀني کي ان پنهنجو بنايو ۽ پاڻ ۾ جذب ڪيو، ۽ سڀني جا فرق ۽ ويڇا مِٽائي، انهن کي خالص محبت جي رنگ ۾ رنگي ۽ هڪٻئي ۾ ملائي بنهه هڪ ڪري ڇڏيو. سنڌ کي انهيءَ ڪري سڀيتائن جِي ڪوناري (Ocean of ثقافتن جو بحر يا (Crucible of cultures) Cultures) چيو ويو آهي، جنهن ۾ جيڪي به الڳ الڳ نظريا ۽ فلسفا، مذهب ۽ ڌرم، تهذيبون ۽ سڀيتائون آيون، اُهي سڀ پنهنجِي پنهنجِي اُنڌ ۽ آرڏائي وڃائي، خالص انسانيت جو روپ ونئي، سنڌ ۽ سنڌ جي رهواسين لاءِ رحمت جا سدا وهندڙ سرچشما ثابت ٿيون. اڄ جي نفرت ۽ عداوت سان ڀريل ۽ جنگ ۽ جدل ۾ ورتل دنيا لاءِ، جيڪو بني نوع انسان جي امن جو، ترقيءَ جو ۽ خوشحاليءَ جو پيغام، سنڌ پنهنجي صدين جي تاديبي ۽ سخت گير تاريخ ۾ پنهنجن سنتن ۽ شاعرن، عالمن ۽ درويشن کان سکيو آهي، اُهو انساني محبت ۽ ڪائناتي وحدت جو پيغام سنڌ کي ڦهريائين پنهنجي سرزمين ۾ رهندڙ سڀني امن جي ڳولائو ۽ خير جي طلب رکندڙ سنڌ واسين کي ڏيڻو آهي. هڪ ڳالهئين، ڪراچيءَ جي شهر جي حيثيت هوندئن به هڪ قومي شهر هئڻ سان گڏوگڏ هڪ عالمي شهر جي پڻي رهي آهي. اڄ جيڪڏهن ان ۾ اسان سنڌين سان گڏ اُرِدَ، پنجابي، پختون، بلوچ، مڪراني، بروهي، گجراتي، ڪڇي سنڌي ۽ ميمڻي سنڌي ڳالهائيندڙ، بنگالي، ڪشميري، انگريزي ڳالهائيندڙ گوئاني ۽ ٻين انيڪ ٻولين ۽ سڀيتائن جا ماڻهو رهن ٿا، ته اِها ڪراچيءَ لاءِ يا اسان لاءِ ڪا نئين ڳالهه نه آهي. هندو سنڌين جا جيڪڏهن ڏيڍ لک يا ٻه لک ڪراچيءَ مان ويا آهن ته انهن جي جاءِ تي اڄ ٽي، ساڍا ٽي لک ڪڇي ۽ ڪاٺياواڙي ميمڻ سنڌي ان ۾ اچي آباد ٿيا آهن، انهيءَ ڪري، جيئن ۽ جيتري ڪراچيءَ جي ضرورت سنڌ کي اڳي هئي، اهڙي ۽ اُن کان به وڌيڪ اڄ ڪيس اُن جي ضرورت آهي. ڪراچيءَ جي گڏجڻ سان ئي سنڌ دنيا ۾ انساني امن، انساني محبت ۽ انساني وحدت جي هڪ مثالي سرزمين جو ڪردار ادا ڪري سگهندي ۽ انساني تاريخ ۾ پنهنجي اِنهيءَ

مخصوص ۽ منصبي فرض جي ادا ڪرڻ جو پاڻ کي اهل ثابت ڪري سگهندي.

ڪراچيءَ جي دستبرداريءَ جون ڳالهيون ڪرڻ وارا جذهن ڪو دليل يا دليل جو جواب ڏيئي نہ سگهندا آهن، تڏهن اسان کي ڪراچيءَ جي سلسلي ۾ "جذباتي" چئي چپ ڪرائڻ جي ڪوشش ڪندا آهن. مٿن ويچارن ڏاهن ۽ ڏاهپ جي علمبردارن کي ڪير سمجهائي تہ حق ۽ انصاف جي قائم ڪرڻ توڙي حاصل ڪرڻ لاءِ جذبات جو تحرڪ ۾ اچڻ نہ رڳو فطرت جي تقاضا آهي، پر عين ضروري پڻ آهي.نتهن ڪان سواءِ، سندن دل ۾ جو خوف آهي تہ "ڪراچيءَ وارا" مٿن حاوي ٿي ويندا- اِها خوف جي ڪيفيت بہ تہ هڪ جذباتي ڪيفيت آهي! اُن سان گڏ ڪين ياد رکڻ گهرجي تہ وطن جي حب جو جذبوئي هر قسم جي ٻئي جذبي ڪان وڌيڪ عظيم، وڌيڪ مقدس ۽ وڌيڪ انسان جي شرف ۽ شان جي ڀرم رکڻ وارو جذبو مڃيو ويو آهي. سنڌ جي سالميت جي بحاليءَ لاءِ جذبات ۾ اچڻ، هر صورت ۾ وڌيڪ سُٺي ڳالهہ آهي، اِن ڪان جو سنڌ کي ٽڪرا ڪري اُن جي هڪ ٽڪر کي ائين ٻين جي آڏو اڇلائي ڇڏجي جڻ اُهو پنهنجي وطن جو ڪو حصوئي نہ هو! خدانخواستہ، ائين ٿئي ۽ اسين مجبور هجون ۽ اِئين ان کي ڇڇڙندي ڏسندا رهون ۽ اسان جي اکين مان رت جا ڳوڙها نہ ڳڙن- اهڙي بي حس ۽ جذبات ڪان خالي دل، جيڪا نفس جي چار ۾ ورتل هڪ حيوان جي دل ٿي ٿي سگهي ٿي، شال اسان جي اُها دل نہ هجي! شال اسان جا جذبا پنهنجي مادر وطن جي حفاظت لاءِ ۽ ان جي سڪ ۽ سالميت جي قائم رکڻ لاءِ هميشہ زنده رهن ۽ هر گهڙيءَ جاڳندا، ايرندا ۽ وڌندا رهن! آمين! سنڌ دائم رهي، سنڌ سالم رهي- اِهائي سنڌ جي هر محب وطن جي خواهش ٿي سگهي ٿي ۽ دعا ٿي سگهي ٿي، ۽ اِهوئي اسان جي موت ۽ زندگيءَ جو مقصد ٿي سگهي ٿو.

(حيدرآباد، سنڌ، 1969ع)

آسماني بادشاهت، هيٺ ڌرتيءَ تي، هِن دنيا ۾

مسيح عليہ الاسلام جو قول آهي تہ "آسماني بادشاهت جي ڪنجي ٻارن جي هٿ ۾ آهي." پنهنجي دور جي مذهبي پيشوائن کي مخاطب ٿيندي، هن چيو، "اوهين ماڻهن کي آسماني بادشاهت ڏانهن وڃڻ کان روڪيو ٿا، ۽ نہ پاڻ ئي اُن ۾ داخل ٿا ٿيو."

مسيح جي نظر ۾ "آسماني بادشاهت" ڪهڙي هئي؟ ان جي ڪنجي ڇا هئي ۽ اها ٻارن جي هٿ ۾ ڪيئن هئي؟ مذهبي پيشوائن ماڻهن کي اوڏانهن وڃڻ کان ڪيئن ٿي روڪيو، ۽ هو پاڻ اُن ۾ ڇو نٿي داخل ٿي سگهيا؟

مسيح چيو ٿي تہ هو هِن دنيا ۾ آسماني بادشاهت قائم ڪرڻ ٿو چاهي، ۽ جڏهن ٢٣ سالن جي ننڍيءَ عمر ۾ ئي ديني پيشوائن ۽ دنيائي حاڪمن، جيڪي اُنهن جا آقا هئا، هُن کي صليب تي چاڙهي شهيد ٿي ڪيو، ۽ اُن لاءِ ڪيس ڪلهي تي صليب ڪڻائي، جلوس جي شڪل ۾ مقتل ڏانهن وٺي ٿي ويا، تڏهن سندس مٿي تي هُن ڪنڊن جو تاج پهرايو هو، ۽ سڄي واٽ مٿس ٺٺول ڪندا ٿي ويا تہ "اِهو آهي تنهنجي آسماني بادشاهت جو تاج، جنهن جو تون بادشاهہ ٿي ٻيٺين!"

تاريخ جي هيءَ ٺوس حقيقت آهي تہ انساني سماجن جون سڀ تحريڪون- ديني توڙي دنيوي پوءِ ڪيتري قدر بہ ڏسڻ ۾ اهي الڳ الڳ يا گڏيل سڏيل اچن- هِتي هِن دنيا ۾، انساني سماجي زندگيءَ جي اصلاح ۽ انقلاب جون تحريڪون هيون. جهيڙو يا ٽڪر ظالم ۽ مظلوم جي وچ ۾ هو، سڄي ڪوشش ۽ جدوجهد ظلم کان ڇوٽڪاري حاصل ڪرڻ جي هئي. نعرا، موقف ۽ نظريا ڪهڙا بہ هئا، ڪٿان جا بہ هئا، ڪنهن جا بہ هئا، پر اُنهن سڀني جي پٺيان ۽ انهن جي آڙ ۾ پڌري پٽ يا لِڪ ۾، سماجي طرح جيڪا ڳالهہ نبري رهي هئي، يا جيڪو مسئلو حل ٿي رهيو هو يا اُن جي حل جو رستو صاف ٿي رهيو هو، سو هو حاڪم گروهہ ۽ محڪوم گروهہ، ظالم

طبقي ۽ مظلوم طبقي، ڏاڍيءَ قوم ۽ هيٺيءَ قوم جو فرق ۽ تضاد- گويا، سڄي ڪشمڪش ۽ ويڙهه هتي هن دنيا ۾ انساني مفادن جي وچ ۾ هئي؛ ۽ چاڪاڻ تہ ڏاڍ تي بيٺل مفادي يا ظلمي نظام پوءِ بہ ڪنهن نہ ڪنهن صورت ۾ دنيا ۾ موجود رهندو ٿي آيو (ايتري قدر، جو چيو ويو تہ "ظلم قائم آهي، پر ظالم قائم ڪونهي" - يعني ظالم گروهہ، ظالم طبقو، ظالم قوم مٽجي بہ ٿي، پر ظلم ۽ ڏاڍ جو نظام ڪنهن نہ ڪنهن حد اندر قائم ٿي رهي ٿو- "بديءَ ۽ نيڪيءَ جي وچ ۾ هڪ گهڙيءَ جو صلح بہ ٿيڻو نہ آهي")- انهيءَ ڪري دنيائي بادشاهت جو نالو ئي ظلم ۽ ڏاڍ جو نظام پئجي ويو؛ ۽ ان جي جاءِ تي هيٺن ۽ مظلومن جي دلي امنگ واري نظام يا عدل ۽ انصاف واريءَ بادشاهت ڪي جنهن جو تصور هو پنهنجي خيال ۾ آڻي ٿي سگهيا، "آسماني بادشاهت" چيو ويو- "آسماني" انهيءَ ڪري، جو زمين تي يا هن دنيا ۾ نہ اها موجود ٿي ڏٺي ۽ نہ هتي هيٺ اُن جي موجود ٿيڻ جي ڪا اميد ئي ٿي ٿي سگهي. ائين هتان جي دک کان تنگ ٿي، جيڪو گهڻي قدر انسان کي انسان هتان مليو ٿي، بلڪ هتان جي وڏي ۾ وڏي دک يعني موت ڪان لرزجي، انسانن موت ڪان محفوظ ۽ سک جي حياتيءَ جو تصور ٻيءَ دنيا، يعني هيٺ زمين جي ٻيٽ ۾ آسماني دنيا، مٿينءَ (اعليٰ) دنيا، ڏانهن منتقل ڪيو. حضرت عيسيٰ مسيح عليہ السلام اُن ئي "آسماني بادشاهت" جو ذڪر ٿي ڪيو- (انفرادي توڙي اجتماعي طور) آزاد، سکيءَ، سڦليءَ ۽ "بي موت" يا "دائمي" حياتيءَ جو، جيڪا هُن هتي هيٺ هن زمين تي، هن دنيا ۾ قائم ڪرڻ ٿي گهري. اُن آسماني يعني عدل، نيڪيءَ ۽ مسرت جي سدا قائم بادشاهت جي ٿيڻ جي آڌر، مسيح جي چوڻ موجب، خاص طرح مذهبي پيشوا رنڊڪ بڻيل هئا- هڪڙيءَ انهيءَ صورت ۾، جو هنن اُن "بادشاهت" کي هيٺ زمين تي قائم ٿيڻ ممڪن ئي نٿي ڄاتو، ۽ ٻيو تہ هُنن پنهنجي اُن آسماني يعني اُخروي زندگيءَ جي بادشاهت جو پاڻ کي ڪنجي بردار ٿي سمجهيو، ۽ اُن لاءِ ماڻهن کان هُنن عقلَ ۽ عملَ (انقلابي عمل، يعني هِن دنيا ۾ پنهنجي مجبور ۽ محروم حالت کي بدلائڻ واري عمل) جي نہ، پر فقط انڌي، بلڪ پختي انڌي، ايمان جي تقاضا ٿي ڪئي. اِن جي اِها معنيٰ بہ ڪانهي تہ هر مذهب يا ڪنهن بہ مذهب، خاص طرح پنهنجي ابتدائي يا ابرندڙ دور ۾ ائين ٿي چاهيو، پر

پنهنجي بيئل ۽ اقتداري دور ۾ جڏهن سماج جي حاڪم ۽ ملڪيتي گروهہ يا طبقي پنهنجا مستقل مالي مفاد اُن سان وابستہ ٿي سمجهيا، تڏهن هر مذهبَ لازمي طرح ائين ٿي چاهيو- ڪم از ڪم اُن حالت ۾ هر مذهب جي پيشوائي گروهہ ۽ اُن مان فائدي وٺندڙ سماجي استحصالي طبقي ضرور ائين چاهيو ٿي- يعني هيءُ تہ ماڻهو عقل کان ڪم نہ وٺن، "ايمان" تي پختا رهن، ۽ جيئري فقط واعدي ڪيل اُخروي زندگيءُ ۾ پنهنجي پنهنجي انفرادي بارياييءُ، فرحت ۽ عيش ڪوشيءُ لاءِ عمل ڪن- ۽ عمل وري ڪهڙو؟ مظلوم ۽ پورهيتَ پنهنجي حالت تي صبر ۽ شڪر ڪن، ديانتداريءَ سان پورهيو ڪن، وفادار ۽ نمڪ حلال رهن، (ماڻهن ۽ ملڪيت جي) مالڪن جي ملڪيت جا بدخواهہ ۽ تاڪو نہ ٿين، ڪفر ۽ فساد يعني حاڪمن ۽ اُنهن جي حاڪمانہ حيثيت کان انڪارَ ۽ ان جي مقابلي يا اُن جي خلاف جدوجهد کان پاسو ڪن، ۽ سڀ جي ڏڻيءَ، جنهن شاهوڪار کي شاهوڪار ۽ غريب کي غريب، ڏاڍي کي ڏاڍو ۽ هيڻي کي هيڻو بڻايو هو، تنهن جي بندگي ڪن. ۽ ڏاڍا ۽ شاهوڪار، جيڪي ظالم آهن ۽ حڪمران آهن، اُهي ڇا ڪن؟ اُهي قياس ڪن، خير خيرات ڪن، انصاف ڪن ۽ اُهي بہ سڀ جي ڏڻيءَ جي "بندگي" ڪن. پوئينءَ ڳالهہ يعني ڏڻيءَ جي بندگيءَ جي سلسلي ۾، ٻيئي ڌريون برابر آهن، ۽ اُها گهڻي قدر سندن پنهنجي مرضيءَ تي ڇڏيل آهي، جيتوڻيڪ اُن ۾ بہ شاهوڪارن ۽ ڏاڍن جي ڌر نسبتاً وڌيڪ اختيار واري ۽ آزاد رهي ٿي. ٻئي عمل ۾ تہ هيءَ ڌر پوري آزاد ۽ مڪمل طور پنهنجي مرضيءَ جي مالڪ آهي- يعني قياس ڪن نہ ڪن، خير خيرات، صدقو ۽ سخاوت ڪن نہ ڪن، عدل ۽ انصاف ڪن نہ ڪن، ڪير هِتي هن دنيا ۾ هُنن کي ڪجهہ چوڻ يا ڪرڻ وارو ڪونهي- اخلاقاً تہ بلڪل نہ (۽ جي ڪو ڪجي تہ "ڪفر ٿو ڪري!" ۽ "فسادي آهي!" وغيره)، پر قانوناً بہ، عملي طرح، گهڻي قدر ڪجهہ نہ. هان، هيڻيءَ، غريب ۽ مظلوم ڌر لاءِ تجويز ڪيل عمل ۾ انهن کان ڪا ڪوتاهي ٿئي تہ اُن لاءِ ٻيءَ ڌر جا مٿن موچڙا پُسيا رکيا آهن- ڪن ڪا سيناتاني، تہ موچڙي جو مٿن زيپٽ، بک ۽ بيروزگاريءَ جو آڪيڙو، قانون ۽ ان جا رکوال، ڪورٽون، جيل، ڳوڙها آٿيندڙ گئسون، لاٺي چارجون، گوليون وغيره سڀ اُنهن لاءِ. مذهبي پيشوا، جيڪي پنهنجي سچائيءَ جي سند پهچ کان ٻاهر

اوچي پد جي ٻڌائين ٿا. تن جي تعليم بس اها اهي- يعني اُن جي ذريعي هن زمين تي مسيح جي آسماني بادشاهت جو قائم ٿيڻ ممڪن ڪونهي. وڌ ۾ وڌ تہ بہ ان سان موجود حالت جيئن آهي تيئن موجود رهي سگهي ٿي. انهيءَ ڪري ئي هُن مذهبي پيشوائن کي مخاطب ٿيندي چيو تہ "اوهين ماڻهن کي آسماني بادشاهت ڏانهن وڃڻ کان روڪيو ٿا. جيڪا آءٌ هن دنيا ۾ قائم ڪرڻ چاهيان ٿو، ۽ نہ پاڻ ئي اُن ۾ داخل ٿا ٿيو!"

ڌرتيءَ تي هن "آسماني بادشاهت" جي ڪنجي ٻارن جي هٿ ۾ ڪيئن آهي؟ اها ڪنجي ڪهڙي آهي؟ ان سلسلي ۾ مسيح جي جنم، مسيح جي تعليم ۽ مسيح جي پنهنجي تاحيات جدوجهد مان اسين گهڻو ڪجهہ سمجهي سگهون ٿا ۽ سکي سگهون ٿا. خاص طرح مسيح بابت اِن سلسلي جون بہ ڳالهيون ٻڌڻ ۽ سمجهڻ لائق آهن:

(۱)

گهڻا گهڻا ڏينهن اڳي، ناصره نالي هڪڙي ننڍڙي ڳوٺ ۾ مريم جي نانءَ سان هڪڙي نينگري رهندي هئي. اُتان جا سڀ ماڻهو هُن کي سڃاڻندا هئا ۽ هن کي پيائيندا هئا. ڇاڪاڻ تہ هوءَ سدائين اُنهن جي ڏک جون ڳالهيون ڪن ڏيئي ٻڌندي هئي ۽ انهن جي سهائتا ڪندي هئي.

هوءَ پنهنجي ماءُ پيءُ وٽ رهندي هئي، پاڙي جي ٻارن سان کيڏندي هئي. هوءَ پنهنجن سپنن ۽ ويچارن ۾ گم رهندي هئي، ۽ ڪڏهن ڪڏهن چاهيندي هئي تہ جو ڪجهہ هن ڏٺو ٿي يا ٻڌو ٿي، اُن سڀ تي پنهنجي منهن ويهي ڪجهہ سوچي.

ڪڏهن ڪڏهن مريم پنهنجي ماءُ پيءُ کي ڏاڍي ڏک ڀريئي لهجي ۾ سندن اڳين سکين ۽ سوڀياوان ڏينهن بابت ڳالهائيندي ٻڌندي هئي. هن جو پيءُ چوندو هو، "اسين هاڻي آزاد ماڻهو نہ آهيون. ٻيا ماڻهو اسان تي راڄ ڪن ٿا."

"ڪير اسان تي راڄ ڪن ٿا؟"

"رومن لوڪ"، هن جي پيءُ وراڻيو. "هو هتي پنهنجن ڪنڪن سان چڙهائي ڪري آيا. هو اسان جي رستن تان دَڳندا هليا. هُن اسان جو ملڪ اسان کان کسي ورتو، ۽ چيائون "هاڻي هيءُ اوهان جو نہ پر اسان جي روم

جو ملڪ آهي."

"سڀ ڇوڪرا ۽ ڇوڪريون چون ٿيون تہ روم سڄي دنيا فتح ڪئي آهي،" مريم چيو. "اهڙو ڪو ماڻهو ئي ڪونهي، جو اسان کي انهن کان بچائي ۽ اسان کي وري آباڻتي قوم بڻائي؟"

"هائو- هڪڙو اهڙو ماڻهو آهي، جو اسان کي بچائيندو ۽ اسان جو وڏي ۾ وڏو بادشاهہ ٿيندو"، هن جي ماءُ چيو. "پر مان چئي نٿي سگهان تہ اهو ڪير ماڻهو ٿي سگهي ٿو!"

"مئي امڙ- ڪيئن ٿي تون چوين تہ اسان وٽ اسان جو هڪڙو وڏو بچائيندڙ ايندو؟" ننڍڙيءَ نينگريءَ پڇيو.

"ڇاڪاڻ تہ خدا جو اسان سان واعدو ٿيل آهي،" هن جي ماءُ چيو. "۽ خدا جو ڪيل واعدو سدائين پورو ٿيندو آهي. مان توکي پڙهي ٿي ٻڌايان تہ اسان جي اڳئين جڳ جا وڏڙا هن حيرت ۾ وجهندڙ بادشاه لاءِ ڇا چئي ويا آهن."

پوءِ ننڍڙيءَ نينگر ماءُ جي واتان ٻڌو تہ هڪ ڏينهن خدا اسرائيل جي ملڪ ۾، جتي مريم رهي ٿي، هڪڙو بادشاه موڪليندو، جيڪو سندن وڏي بادشاه دائود کان بہ وڏو بادشاه هوندو، ۽ وٽن جيڪي بہ بادشاه آيا هئا، تن سڀني کان اهو وڏو بادساهہ هوندو، بلڪ زمين تي جيڪي بہ بادشاه آيا هئا تن سڀني کان اهو سندن بادشاهہ وڏو بادشاه ٿيندو.

"امڙ- مان چاهيان ٿي تہ اهو بادشاه اسان وٽ ترت اچي!" مريم چيو.

"پوءِ مان بہ هن کي ڏسنديس!"

هن جي ماءُ ٿڌو ساه کنيو. "ڪنهن کي خبر؟" هن چيو. "هي ڏينهن اسان لاءِ سختيءَ جا ڏينهن آهن. مون کي پڪ آهي تہ خدا جي واعدي پوري ٿيڻ جي گهڙي ويجهي آهي، ۽ ترت اسان جو بادشاه اسان جي بچاءُ لاءِ اسان وٽ ايندو."

"ڪهڙي نہ عجيب هيءَ سوچڻ جي ڳالهہ آهي تہ سڀ وڏا بادشاه پهريائين ننڍڙا ٻالڪ ٿي تا اچن!" مريم چيو. "آءٌ ڀانيان ٿي تہ هو ڪنهن سهڻي محل ۾ ڄمندو، ۽ هو هن کي ڏاڍي سهڻي ڳاڙهي پينگهي ۾ لوڏيندا ۽ هن جا ڪپڙا گلن جي پنکڙين جهڙا نرم هوندا ۽ هن جي ماءُ بہ هڪ وڏي

شهزادي هوندي."

هن جي ماءُ پنهنجي ننڍڙي گهر جي چوڌاري ڏٺو، جيڪو ٽڪرين جي وچ ۾ اڏيل هو، ۽ جتي هن جو ڪٽنب رهندو هو. "اسين اڄ مسڪين آهيون،" هن چيو، "پر توکي ڄاڻ آهي، مريم، ته ڪن ڏينهين اسان جو ڪٽنب به دائود جي شاهي ڪٽنب سان ڳنڍيل هوندو هو."

"ته پوءِ دائود بادشاه منهنجو ٽڙ- ٽڙ- ٽڙ- گهڻو ٽڙ- ٽڙ- ڏاڏو هو!" مريم اچرج وچان پڇيو.

هن جي ماءُ ڪنڌ ڌوڻيو. "هائو، پر اها ڳالهه گهڻي گهڻي اڳ جي آهي. تون ڳوٺ جي واڍي يوسف کي ته سڃاڻين ٿي؟ ان جو ڪٽنب به ڪن ڏينهين دائود جي ڪٽنب سان ڳنڍيل هو. هن کان تون پڇندينءَ ته هو به توکي ٻڌائيندو."

مريم اُنهيءَ بادشاه بابت ڏاڍو گهڻو سوچيو، جنهن جو واعدو خدا سندس قوم سان ڪيو هو. هن جي دل ٿي چاهيو ته اهو جلد اچي. "شل مان هن کي ڏسي سگهان"، هُن سوچيو، "جيڪڏهن مان شهزادي آهيان ته مان به هن جي ماءُ ٿي سگهان ٿي! ۽ اِها ڳالهه ڪهڙي نه مهڻي ٿيندي! پوءِ ته مان هن کي ٿڃ پيئاريندس ڪڏائيندس ۽ هن جي پالنا ڪنديس. مان هاڻي يوسف کان پڇنديس ته هُن به هِن بابت ٻڌو آهي!"

يوسف واڍو هو ۽ ساڳئي ڳوٺ ۾ مريم جي گهر کان ٿورڙي پري رهندو هو. هو مريم کي چڱيءَ پر سڃاڻندو هو ۽ هن لاءِ گهڻي اڪنڊ هوندي هيس. جڏهن هوءَ کيس ڪڏبي هئي، ته هو هُن سان بيهي ڳالهائيندو هو. هُن کي به ان بادشاه جي ڄاڻ هئي، جنهن جو ساڻن واعدو ٿيل هو.

"ڪنهن ڏينهن ته هو ايندو!" ڪاٺ کي رندو هڻندي، مريم کي هن چيو. "خدا جو اِهو واعدو آهي. سچ پچ ته هيءُ ئي پورو وقت آهي هن جي اچڻ جو، جڏهن رومن قوم اسان تي ايذا ظلم ڪري رهي آهي ۽ اسين ايذا ماريل ۽ ڏکويل آهيون. هڪڙي ڏينهن هو ضرور ڄاپندو، مريم، ۽ اهو اسرائيل جي قوم لاءِ ڪهڙو نه معجزي جهڙو ڏينهن ٿيندو!"

(٢)

مسيح سدائين ٻارن کي پيار ڪندو هو، ۽ ٻار به هُن کي پيار ڪندا هئا.

هن دي حبر هئي تہ هو ڪٿي بہ هوندو، تہ بہ هن جي ضرور آجيان ڪندو، ۽ هن کي سندس آڪاٿيون ڏاڍيون وڻنديون هيون، جيڪي هو کين ٻڌائيندو هو.

هڪڙي ڏينهن جڏهن مسيح ماڻهن سان ڳالهائي رهيو هو، تڏهن ڪن مائرن ۽ پيئرن، جن کي ننڍا ٻار هئا، تن سوچيو تہ انهن کي وٽي مسيح وٽ وٺون تہ هو انهن کي دعا ڪري ۽ اُنهن جي مٿي تي پنهنجي ڏاهپ ۽ نيڪيءَ جو هٿ رکي.

پوءِ هنن پنهنجن ننڍڙن ٻارن کي سڏي گڏ ڪيو، ڪن کي ٻانهن تي کنيائون ۽ ڪي سندن پاسن کان ڊوڙندا هليا، ۽ ائين هو مسيح کي ڳولڻ لاءِ نڪتا. مسيح جي ساٿين هُنن کي ٻارن سان ايندي ڏٺو. مائرن مان هڪ وڏي ساٿن ڏاڍي اتساه سان ڳالهايو: "اسين پنهنجا ٻار مسيح وٽ وٺي آيا آهيون. هوَ هِنن کي رَکو دعا ڪندو، تہ هِنن جي دنيا بدلجي ويندي. هو نيڪ ٻٽبا ۽ هنن جي دل ۾ ڪهل پيدا ٿيندي. هو ٻاڻ اهڙو مٺيا وارو آهي."

"هو ڪم ۾ آهي،" هڪڙي ساٿيءَ ڪجهہ رَکي منهن سان چيو. "هو اوهان کي هينئر ملي نہ سگهندو!"

"هو گهڻن ماڻهن سان ڳالهائي رهيو آهي،" ٻئي ساٿيءَ چيو. "هيءَ ڪا مهل آهي، جو ٻار هَن کي ڪڪ ڪن! هينئر وڃو؛ ٿورو ڙکي، پوءِ موٽي اچجو!" مائرن ۽ پيئرن جا منهن لهي ويا. هو پٺ ورائي، وڃڻ لڳا. پر مسيح پري کان هُنن جا لٿل منهن ڏسي ورتا، ۽ هن پنهنجن ساٿين کي سڏ ڪري چيو:

"اِنهن کي مون ڏانهن وٺي اچو! ٻارن کي مون ڏانهن اچڻ کان نہ روڪيو. اِهي منهنجي بادشاهت جا واسي آهن، جيئن اوهين آهيو - ۽، سچ پچ بہ تہ، جيسين اوهان وٽ ٻار جي دل جهڙي ڪشادي دل نہ آهي، تيسين اوهين منهنجي بادشاهت ۾ داخل ٿي نٿا سگهو!"

پوءِ مائرون ۽ پيئر، خوشيءَ ۾ ٻرجي، پنهنجا ٻار هَن وٽ وٺي آيا، ۽ هَن انهن کي هڪ هڪ ڪري پنهنجي ٻانهَن ۾ کنيو، ۽ هَنن کي دعا ڪيائين ۽ پيار ڪيائين. ۽ ائين پوءِ، اتساه ۽ خوشيءَ ۾ ٻرجي، هوَ موٽي ويا. *

تـــــان "The Children is Life of Christ" by Erid Blyton)

ورتل پھرين ڳالھہ ۽ ستيھين ڳالھہ)
مسيح بہ ٻارُ هو. ٻار جي حيثيت ۾ هن جي ڄمڻ جو انتظار ٿيو هو. اسرائيل جي قوم لاءِ هو خدا جو، قدرت جو، مستقبل جو واعدو هو. هُن جي قوم غلام هئي، ۽ اُن ڪري هو خود پنهنجي نظر ۾ گهٽ هئا ۽ هيٺا هئا. هو ماريل ۽ ڌڪيل هئا. ظالم رومن لوڪ هنن جي ملڪ کي روم جو ملڪ سمجهندا هئا، ۽ ان جي رستن تان فرعون بڻيا، دَڳندا ويندا هئا. مسيح جي هٿ ۾ پنهنجي قوم جي آزاد ۽ آبائتي، محفوظ ۽ خوشحال مستقبل جي ڪنجي هئي- اعليٰ مقصد جي خواب ۽ اُن لاءِ اٽل ۽ اڪٽ جدوجهد جي ڪنجي- جيڪا هڪ نسل، ويندي ويندي، پوري ڪرڻ لاءِ ٻئي نسل جي هٿ ۾ ڇڏي ويندو آهي، ۽ ائين اُن قوم کي لاڳيتي ۽ دائمي حياتي ملندي آهي.
مسيحَ پنهنجي "آسماني بادشاهت"، يعني آزاد، پُرامن ۽ خوشحال سماجُ، پنهنجي مسڪين ۽ مظلوم قوم لاءِ ۽ اُن جي مدد سان هيٺ زمين تي قائم ڪرڻ ٿي گهريو. ۽ اُن لاءِ هن ڪنڊن جو تاج پهريو ۽ پنهنجي صليب پاڻ ئي ڪلهن تي ڪنئي. ڇوتہ انساني آزاديءَ جي جدوجهد ۾ ائين ئي ٿيندو آهي. هُن جي مخالفت ۾، خود سندس قوم جي مفادپرست مذهبي پيشوائيت دنيوي اقتدار سان ملت ۾ هئي؛ ۽ پنهي گڏجي هن جي نئين "مذهب" جو مقابلو ڪيو، ڇاڪاڻ تہ اُهو سندن پراڻي ٿي ويل مفادي ۽ اقتدار پرست مذهب جو انڪاري ۽ اُن لاءِ ۽ اُن سان گڏ خود سندن وجود لاءِ خطرو هو.
مسيح جي ناني، نانيءَ ۽ ماءُ، ۽ هن جي سيني مائٽن يعني هن جي قوم جي وڏن، پنهنجي ماضيءَ ۽ پنهنجي حال تي نظر وجهندي، پنهنجي بچاءَ جي اميد پنهنجي آئنده نسل ۾ تي رکي، ۽ انهيءَ ڪري هنن "مسيح" جي ڄمڻ جو انتظار ٿي ڪيو، ۽ اُن لاءِ هُنن پنهنجي تاريخ مان سبق تي ورتا ۽ اُتساهہ تي حاصل ڪيو. مسيح پاڻ بہ پنهنجي "آسماني بادشاهت" لاءِ پنهنجي قوم جي ٻارن، يعني اُن جي نئين نسل، کي پاڻ ڏانهن تي سڏيو، ڇوتہ هُن بہ انهن جي هٿ ۾ اُن جي ڪنجي تي ڏني ۽ انهن کي اُن جو واسي تي سمجهيائين ،۽ پنهنجي هممصر مفادي ۽ اقتدار پسند مذهبي پيشوائن، ملن ۽ مشائخن، اميرن ڪبيرن ۽ شاهوڪارن کي وڏي واڪ چئي تي ڏنائين؛ "اوهين ماٺهن کي آسماني بادشاهت ڏانهن وڃڻ کان روڪيو ٿا، ۽ نہ پاڻ ئي اُن ۾ داخل ٿا

ٿيو: اوهين مفادي ۽ منافق، غرض جا ٻندا ۽ تنگ دل آهيو.“ پنهنجن ساٿين کي چيائين: ”ٻارن کي مون ڏانهن وٺي اچو! ٻارن کي مون ڏانهن اچڻ کان نہ روڪيو! ٻار ئي منهنجي آسماني بادشاهت جا واسي آهن- جيئن اوهين آهيو. سچ پچ تہ جيسين اوهان وٽ ٻار جي دل جهڙي صاف ۽ ڪشادي دل نہ آهي، تيسين اوهين، منهنجا ساٿي بہ، منهنجي بادشاهت ۾ داخل ٿي نٿا سگهو!“

هر مظلوم ۽ محڪوم قوم پنهنجي مسيح جي انتظار ۾ هوندي آهي- ۽ پنهنجي نجات لاءِ ۽ بهتريءَ لاءِ اُن جي اميد سدائين پنهنجي اولاد ۾ هوندي آهي. هر انساني سماج ۾ نئين نسل ۽ تاريخ جو هيءَ سبنڌ لازمي ۽ اڻٽوٽ ٿئي ٿو. سنڌي سماج جا ٻـ پنهنجا مسيح آهن. سنڌي سماج بہ ماريل ۽ ڏڪويل سماج آهي. سنڌي سماج سان بہ خدا جو، تاريخ جو، مستقبل جو واعدو آهي. سنڌي سماج جي بہ تاريخ آهي- اُن جي سک ۽ سوڀيا جي تاريخ. اُن جي ڏک ۽ ناڪاميءَ جي تاريخ. سنڌي سماج بہ پنهنجي تاريخ مان سبق سکي سگهي ٿو ۽ اُتساهہ حاصل ڪري سگهي ٿو. سنڌي سماج جا پيئر ۽ مائرون، نانا ۽ نانيون، ڏاڏا ۽ ڏاڏيون بہ پنهنجن دودن ۽ دولهہ درياخانن، ڪنهن ميان آدم شاهہ، ڪنهن ميان دين محمد، ڪنهن مخدوم بلاول، ڪنهن صوفي شاهہ عنايت، پنهنجن ڪن هوشن ۽ هيمن، پنهنجن ڪن چاتل ۽ اڻ چاتل شهيدن، سورمن ۽ سرويچن جو انتظار ڪري سگهن ٿيون. اسين پنهنجي ٻاران، اڄ، هن بين الاقوامي ٻارن جي سال جي سوڪڙيءَ طور، سنڌي قومي اخبار ”الوحيد“ جو هيءَ ”سنڌ آزاد نمبر“ سنڌي قوم جي اُنهن مسيحن لاءِ ۽ اُنهن جي پيئرن ۽ مائرن، نانن نانين ۽ ڏاڏن ڏاڏين لاءِ نئين سر ڇاپي، پيش ڪري رهيا آهيون. هِن ۾ اُنهن لاءِ ڪجهہ تاريخ آهي، ڪي خواب آهن ۽ ڪي قومي آداب جون ڳالهيون ۽ ڪجهہ قومي جدوجهد جا شرط ۽ ٻار آهن. قومن لاءِ، خدا جي، قدرت جي، مستقبل جي واعدن جي بارآوري فقط اتحاد ۽ عمل جي شرط سان ٻڌل ٿئي ٿي. قومون پنهنجا مسيح پاڻ پيدا ڪنديون آهن، ۽ اُنهن جي اڳواڻيءَ ۾ رک جون صفون ٻڌجي، ڏاڍ جا ڏونگر ڏاريندڙيون آهن ۽ غلاميءَ جا اڏول ڪوٽ ڪيرينديون آهن- ۽ ائين پنهنجي تقدير جي بلندين کي ڇُهي، هيٺ پنهنجي ڌرتيءَ تي پنهنجي لاءِ ”آسماني بادشاهت“ اڏينديون آهن، ۽ اُن جي حفاظت ۽ بهتر کان بهتر

تڪميل جو ڪم پنهنجي نئين نسل جي هٿن ۾ سونپيندڙ يون آهن. اِهائي قومن جي امر حياتيءَ جي ضمانت به آهي ۽ ثابتي به.

"الوحيد" جي هن "سنڌ آزاد نمبر" ۾ سنڌي قوم جي نفاق جي ڳالهه جو به ڪِي قدر ذڪر آيل آهي- هندو مسلم تفريق جي ڳالهه جو، ۽ هڪ ٻن هنڌن تي تہ.ائين اشارتاً چيو ويو آهي تہ بمبئي، کان سنڌ جي علحدگيءَ جي تحريڪ ۾ سنڌ جا هندو نہ رڳو شامل نہ هئا. پر ان جا مخالف. بلڪ ڪٽر مخالف. هئا. حالانڪ حقيقت اِها نہ هئي. صحيح صورتحال بہ هن ئي "نمبر" جي مختلف مضمونن ۾ بيان ٿيل آهي. مثلاً ميران محمد شاه جي مضمون "سنڌ جي علحدگيءَ جي تاريخ"، ايوب کهڙي جي مضمون "سنڌ کي آزاد ۽ مستقل صوبي بنائڻ جي تحريڪ"، "سنڌ جي آزادي"، ۽ مولانا محمد عرفان، سيڪريٽري، سينٽرل خلافت ڪاميٽيءَ، جي انگريزي مضمون ۾، جيڪو "نمبر" جي انگريزي حصي تي، A Brief History of the Movement of the Separation of Sind جي عنوان سان پيش ٿيل آهي. هرڪو صاف ۽ ڪشادي دل رکندڙ پڙهندڙ اِنهن مضمونن مان معلوم ڪري سگهي ٿو تہ سنڌ جي علحدگيءَ جي پهرين پهرين ڳهر، ١٩١٣ع ۾، سنڌ جي هڪ محب وطن هندو بزرگ، هرچند راءِ وشنداس ڪئي هئي، ۽ اُن ڳهر سان سنڌ جي هندن جي قوم پرست اڪثريت آخر تائين متفق رهي. انڊين نئشنل ڪانگريس، جنهن کي مسلم ليگ جي پليٽفارم تان، اڳتي هلي، "هندو ڪانگريس!" "هندو ڪانگريس!" جا لقب لاتا ويا، اُها جيڪڏهن هندو ڪانگريس هئي، ۽ جنهن سان سنڌ جي هندن جي اڪثريت سياسي طور سچ پچ بہ تہ شامل هئي، اُن ڪانگريس بہ بمبئيءَ کان سنڌ جي آزاديءَ جِي، شروع کان آخر تائين، حمايت ڪئي. ائين برابر هو تہ جڏهن فرقيواريت، جيئن برصغير هند ۾ تيئن سنڌ ۾، سياست تي اثرانداز ٿيڻ لڳي ۽ جيتري قدر سنڌ ۽ هند ۾ مسلم ليگ جي حلقن سنڌ جي علحدگيءَ جي سوال کي، ڪل-هند سياسي مصلحتن جي پيش نظر، فرقيوارانہ صورت ۾ تقويت وٺائڻ ضروري سمجهيو، تڏهن ۽ ڪجهہ اوتري قدر، مسلم ليگ جي مدمقابل هندو مهاسڀا سان لاڳاپيل ڪن سنڌي هندن بہ ان سلسلي ۾ مخالفانہ موقف اختيار ڪيو- جوتہ انهن کي ان جي اِنهيءَ صورت ۽ رخ ۾ سنڌ ۾

هندو ڪميونٽيءَ (فرقي) جي سياسي ۽ اقتصادي مفادن لاءِ خطري جا امڪان نظر آيا. ۽ انهن جا اهي خطرا ڏهن سالن جي قليل عرصي کان پوءِ موتمار حد تائين سچا به ثابت ٿيا ۽ هنن کي پنهنجو هزارن سالن جو اباڻو وطن ڇڏڻو پيو ۽ دنيا جي ملڪن ۾ دربدر ٿيڻو پيو. افسوس، جو سنڌي سماج جي وجود کان انڪار ڪندڙ دوست نما دشمن پاڻ جهڙن ئي فرقيوارانه ذهنيت رکندڙ ڪن سنڌي هندن جي ان مخالفت کي سنڌي سماج جي اِتحاد خلاف دليل طور استعمال ڪيو ۽ اِئين سنڌي قوم جي اندروني تضادن مان فائدو وٺي، ان جي نفاق کي وڌايو ۽ ان کي خطرناڪ حد تائين ڪمزور ڪيو- ايتري قدر، جو اڄ سنڌي سماج خود پنهنجي وطن ۾ پنهنجي سياسي ۽ سماجي انفراديت کي خطري هيٺ ڏسي ٿو ۽ دنيا چاٿي ٿي ته اڄ اهو پنهنجي وجود جي بقا جي بنيادي مسئلي سان دوچار آهي.

سنڌ، اسان جو وطن پاڪ، بمبئي کان علحده ٿي، جدا صوبي جي صورت ۾، نوي سالن جي ماتحتيءَ کان پوءِ، پهرين اپريل ١٩٣٦ع تي دنيا جي نقشي تي نروار ٿيو. "الوحيد" جو هيءُ "سنڌ آزاد نمبر"، ان کان اڍائي مهينا پوءِ، ١٥ جون ١٩٣٦ع تي شايع ٿيو. (انهن ڏينهن ۾ آءٌ ڊي- جي- سنڌ ڪاليج ڪراچيءَ ۾ پڙهندو هوس، ۽ پهرين ١٠ پوءِ ١٥ رپين پگهار تي، "الوحيد" جي آفيس ۾ پارٽ ٽائيم اڪائونٽس ڪلارڪ ٿي ڪم به ڪندو هوس. آءٌ چاٿان ٿو ته هن "نمبر" جي ڪم جي سلسلي ۾ ۽ ان جي اشاعت تي "الوحيد" جي سچي عملي جي دلي ڪيفيت ۽ آفيس جي فضا ڪيتري تحرڪ ۾ سرشار ۽ ڪيتري جذبي ۽ اتساه سان ٿمٿار هوندي هئي- بس ڇا چئجي؟ ڪنهن جو پير پٽ تي نه هوندو هو!) جن اسان جي لائق پڙهندڙن جي هٿن ۾ هيءُ "نمبر"، لڳ ڀڳ چاليهن سالن کان پوءِ هن ٻئي ڇاپي جي صورت ۾، پهچي رهيو آهي، اهي ان مان ڏسي سگهندا ته ان جي تقريباً سيني ليکڪن، هندن، مسلمانن، ڪانگريسين، مسلم ليگين، سيني- سنڌ کي "ملڪ" ۽ سنڌي ماڻهن کي "قوم" سمجهيو ۽ لکيو آهي، بلڪل ان حيثيت ۾، جنهن ۾ نوي سال اڳ هو انگريزن سان وڙهيا هئا ۽ انگريزن هنن کي شڪست ڏني هئي؛ ڪٿي ڪٿي هن "نمبر" جي ليکڪن "مسلم قوم" ۽ "هندو قوم" جا لفظ به ڪم آندا آهن، پر ان صورت ۾ لفظ "قوم" هنن ان

جي لوڪ مفهوم ۾ ڪم آندو آهي. بهرحال هن "نمبر" جا سڀ مضمون، سنڌيءَ توڙي انگريزيءَ ۾، ان جو اداريو، ان ڏانهن موڪليل پيغام، علمي ۽ تاريخي تحقيق جا مضمون، شعر وغيره، سڀ جا سڀ، پڙهڻ لائق آهن ۽ انهن مان ڪنهن هڪ جي افاديت بہ وقت گذرڻ سان ختم تہ ڇا، پر گهٽجي بہ ڪانہ سگهي آهي. اسين جيڪي سنڌ جي تاريخ کي پڙهڻ ۽ پرجهڻ پنهنجو حق ۽ سمجهون ۽ پنهنجو فرض ٿا سمجهون، تن لاءِ هن "نمبر" ۾ ڪافي ڪجهہ مواد سچ پچ بہ تہ وڏي شوق سان پڙهڻ ۽ وڏي غور سان پرجهڻ لائق موجود آهي.

اسان جي بزرگ ميران محمد شاه مرحوم، جنهن بمبئيءَ کان سنڌ جي جدائيءَ تي آڪٽوبر ۱۹۲۸ع ۾ مقرر ٿيل بمبئي ڪائونسل جي ڪاميٽيءَ تي هڪ ميمبر جي حيثيت ۾ ڪم ڪيو، ۽ جنهن هڪ ميمبر کان سواءِ ان ڪاميٽيءَ جي ٻين سڀني ميمبرن، مسلمانن توڙي هندن، پنهنجي رپورٽ (مئي، ۱۹۲۹ع) ۾ سنڌ جي جدائيءَ جي مخالفت ڪئي هئي، تنهن "سنڌ جي علحدگيءَ جي تاريخ" جي عنوان سان هن "نمبر" ۾ پنهنجي مضمون جي هيٺين لفظن مان شروعات ڪئي آهي:

"حب وطن يا سليس سنڌيءَ ۾ ساٿيهہ جي سڪ انسان جي خزاني احساس جو هڪ بيش بها دُر يڪتا آهي. آزادي انسان جي فطرت جو پيو زرين جزو آهي. پنهنجي مادر وطن کي غلاميءَ جي زنجيرن ۾ جَڪڙيل ڏسي، هرهڪ فرزند سنڌ جي دل ۾ مٿين احساسن جي لهر لڳڻ شروع ٿي؛ جنهن جي مختصر تواريخ ڏيڻ، انهيءَ وقت، جو اُن کي بمبئيءَ جي زندان مان رهائي ڏني ويجي ٿي، آءٌ لازمي ٿو سمجهان- جا نہ فقط برادران وطن کي پنهنجي جوانان ملت جي خدمات کان واقف ڪندي، پر تواريخ سنڌ ۾ هڪ ورق زرين ٿي رهندي، ۽ آئنده نسل لاءِ همت ۽ ڪوشش جو مثال پيش ڪندي."

انهن ئي لفظن سان اڄ اسين بہ "الوحيد" جي هن "سنڌ آزاد نمبر" جو هيءُ پيو ڇاپو، جو واقعي هڪ بي بها علمي ۽ ادبي مخزن آهي ۽ جنهن کي سچ پچ بہ تہ "تواريخ سنڌ ۾ هڪ ورق زرين" جي حيثيت حاصل آهي، سنڌي اديبن جي سهڪاري سنگت، ياران، پنهنجي محب وطن سنڌي اديبن ۽ عالمن ۽ جوانن جي اڳيان پيش ڪرڻ جو فخر حاصل ڪري رهيا آهيون- اڄ اُهي ئي

اسان جا مسيح آهن ۽ انهن ۾ ئي اسان کي پنهنجي بچاءَ جون اميدون آهن. انهن جي ئي تربيت ۽ اتساهہ سان اسان جي آئيندي جا مسيح بہ پيدا ٿيندا، جن سان ئي سنڌ ۽ سنڌي قوم جي مستقبل جون اميدون زنده آهن.

"الوحيد" جو هيءُ "سنڌ آزاد نمبر" اصل ۾ صفحي جي ٨/ ٣٦ x ٢٣ سائيز ۾ شايع ٿيل هو، هي ان جو نئون ڇاپو، فوٽو اسٽيٽ ڇپائيءَ جي سهولتن مان فائدو وٺندي ، صفحي جي ٨/ ٣٠ x ٢٠ ننڍي سائيز ۾ آندو ويو آهي، جنهن سان اکر گهڻي ننڍي سائيز جا تہ ٿيا آهن، پر ان سان انهن جي پڙهجي سگهڻ جي صورت تي ڪو خاص اثر ڪونہ پيو آهي. نئين ڇاپي ۾ اصل "نمبر" جا اٺ فل صفحا، جن تي رڳو تجارتي اشتهار هئا، شامل نہ ڪيا ويا آهن. نئين ڇاپي جي ٻاهرئين ڪَوَر تي سنڌ جي ڇئن رنگن جو نقشو ڏنو ويو آهي، جو پراڻي ڇاپي ۾ فقط خطي صورت ۾ ڏنل هو. پراڻي ڇاپي جو ڪَوَر سادو هو ۽ ان تي لفظ "الوحيد" انهيءَ ئي سهڻيءَ خطي صورت ۾ ڇپيل هو، جنهن صورت ۾ هن نئين ڇاپي جي ڪور تي اهو اسين ڏيئي رهيا آهيون. "سنڌ آزاد نمبر" جي هن نئين ڇاپي جي ڇپائيءَ ۽ ان لاءِ گهربل پيسي جي سلسلي ۾ اسان کي اسان جي محترم دوست قاضي محمد عابد صاحب، چيف ايڊيٽر روزانہ "عبرت"، تمام گهڻيون سهوليتون ڏنيون آهن، جن لاءِ آءٌ ذاتي طرح ۽ اسان جي سنڌي اديبن جي سهڪاري سنگت سندن دلي شڪرگذار آهيون. آءٌ پنهنجي پياري پورهيت پٽ، منورعلي جويي، جو بہ دلي ٿورائتو آهيان ۽ سندس وڏيڪ ڪامياب ۽ سڦل زندگيءَ لاءِ دعاگو آهيان، جنهن ميشرس پاپيولر پرنٽرس (لميٽيڊ) جي پريس مئنيجر جي حيثيت ۾، هن "سنڌ آزاد نمبر" جي ڇپائيءَ ڏانهن هر مرحلي تي پوري شوق ۽ پوريءَ هوشياريءَ سان توجهہ ڏنو.

"سنڌ آزاد نمبر" جي نئين ڇاپي لاءِ اصل "نمبر" جي ڪاپي مون کي پنهنجي عزيز نوجوان ساٿيءَ ميان الهہ بچائي يوسف زئي، مئنيجر سنڌي ادبي بورڊ پريس، پنهنجي لائق جهوني ساٿيءَ ميان ولي محمد طاهر زادي جي معرفت لنڊي الهيار جي محترم بزرگ سيد گل محمد شاه رضوي صاحب جن ڪان هٿ ڪري ڏني، جن ٽنهي پنهنجن مهربانن ۽ سنڌي علم ۽ ادب جي خاموش خادمن جو آءٌ بيحد ممنون آهيان- شال سنڌي علم ۽ ادب سان سندن

دلچسپي ، اُن جي واڌاري جي اون ۽ اُن جي خدمت جو امنگ سنڌ جي دل ۾ سدا آباد رهي.

"سنڌ آزاد نمبر" جي هن ڇاپي تي جيڪو به خرچ ٿيو آهي، سو تقريباً سڄو اوڌر تي ڪيو ويو آهي. هن جي في ڪاپي وڪري جي قيمت به نهايت هلڪي نفعي کي خيال ۾ رکي، مقرر ڪئي ويئي آهي- سو به تڏهن ممڪن ٿي سگهندو جڏهن ان جون سڀ ڪاپيون وڪجي سگهنديون. جا ڳالهه ڪتابي اشاعت جي دنيا سان لاڳاپيل دوست ڄاڻن ٿا ته ايتري آسان به ڪانهي. بهرحال، دل جي تانگهه آهي، جا هن ميدان ۾ وري وري پاڻ اڙائڻ لاءِ مجبور ڪيو بيٺي آهي، ورنه ڪتابن جو لکجڻ، ڇپجڻ ۽ وڪجڻ- هي ٽيئي ڪم اهڙا آهن، جو اُنهن مان هڪ هڪ ماڻهوءَ کي چريئي ڪرڻ لاءِ ڪافي آهي.

پر، ڪتاب پوءِ به لکجن پيا ۽ ڇپجن پيا، ۽ ائين ويچارن جا ۽ اُڌمن جا جهول پرجيو، دنيا ۾ جت ڪٿ ۽ هرڪنهن جي آڏو اڇلجندا رهن ٿا ۽ چوڌاري اُنهن جي بارش ٿيندي رهي ٿي: ڪا هڪ اجايل ٻاجهاري دل ڪٿي اُنهن مان ڪو هڪ به جهٽي وٺي- اوجل ۽ املهه موتين سان انساني دليون ائين پرجن ٿيون. خيال ۽ جذبا، ويچار ۽ اڌما ٻج جي ڪڻن مثل آهن- انهن مان ڪو هڪڙو ڪٽو به ڪنهن ٻلاري نرم ذهن ۾ وڃي جاءِ ٿو وٺي، ته ان مان وڏي ڪيچ ٿي وڃن ٿا ۽ اهو ذهن ذاتي طرح ۽ پڻ عمل جي خيال کان عظمت جي مثالي بلندين تائين پهچي وڃي ٿو. ڪتابن جا لکندڙ، ڇاپيندڙ ۽ شايع ڪندڙ، هرهنڌ، بس اهوئي چاهين ٿا، ۽ اِن ۾ ئي سندن سڄي خفت ۽ خاساري جو عيوض ۽ انعام آهي.

هيءَ "سنڌ آزاد نمبر" اصل ۾ ڏهن هزار ڪاپين جي ايڊيشن ۾ ڇپيو هو. ان جو هي ٻيو ڇاپو، تقريباً چاليهن سالن کان پوءِ، اسين صرف ٻن هزار ڪاپين جي صورت ۾ شايع ڪري رهيا آهيون. اميد آهي ته اسان جا پڙهيل ڳڙهيل، سمجهدار، محب وطن نوجوان ۽ بزرگ، شاگرد، سياسي ڪارڪن، علم سياست ۽ تاريخ جا محقق ۽ عالم هن مان جوڳو فائدو وٺندا؛ گر قبول افتد زهي عزو شرف. (حيدرآباد سنڌ، جولاءِ ١٠، ١٩٧٩ع)

صوبائي خودمختياري، ۽ پاڪستان جا محروم سماجَ (مضمونُ)

اڄ جي حالت ۾ صوبائي خودمختياريءَ جو سوال خاص مرڪزي اهميت جي سوال طور ڀيهر ايري سامهون آيو آهي. مضبوط ۽ وسيع بنيادن تي بيٺل قومي اتحاد جي منزل ڏانهن اسان جو وڌندڙ رستو هرگز ڪو مثالي رستو نہ رهيو آهي. اسان جي گهڻ- رُوپي تاريخ جا 37 سالَ هيءَ اسان جي منزل جو بنهہ اوائلي نشان سدائين اسان ڪان اوجهل رهيو آهي، خود ستر واري ڏهاڪي ۾ جڏهن 1973ع جي آئين تحت ملڪ جي ادارائي ڍانچي بابت سيني صوبن جا عيوضي متفق بہ ٿي سگهيا هئا، تڏهن بہ علائقائي بي انصافين ۽ ناراضگين جي حل جو مسئلو هرگز نبيرجي نہ سگهيو هو.

اسان وٽ مرڪز-صوبي يا صوبي-مرڪز جا تعلقات سدائين ڇڪيا ۽ ڪشيدا رهيا آهن. ننڍا صوبا اسان وٽ مرڪزباز سياسي قوتن تي خاص ڌيان ۽ انهن ڪان هميشہ خوفزده پئي رهيا آهن. آزاديءَ ڪان پوءِ جي اقتصادي ترقيءَ، شهري زندگيءَ جي تيز واڌ، تعليم جي آزادي بخش ڦهلاءَ، تبديليءَ مائل تهذيبي اثرات ۽ سياسي حقن جي وڌندڙ شعور گڏجي "علائقائيت" جي آواز ۾ وڏي ڪشش پيدا ڪئي آهي ۽ ان کي وڏو زور وٺايو آهي. طاقت ۽ اختيار جي ڳتيل ۽ مرڪوز نظام ۾ ڪنڊيرَ ۽ فيصلن ڪندڙ مرڪزن ۽ ادارن ۾ عهدن ۽ آسامين جي بهتر ورهاست جا مطالبا چوطرف وڏي ۽ بي روڪ آوازجي رهيا آهن، ۽ واسطيدار حلقا ملڪ جي سياسي، سماجي ۽ اقتصادي وسيلن ۾ پنهنجي جائز حقن جي حاصلات جي جدوجهد لاءِ هر طرح پُرعزم ۽ پراعتماد اڪٺي وڏي رهيا آهن. انهيءَ حوالي سان صورتحال تي غور ڪو ڪجي، تہ ڏسجي ٿو تہ ملڪ جي سياسي مستقبل بابت هلندڙ خيال-

آراين، ڳالهين ٻولهين ۽ مذاڪرات ۾ اقتدار جي مرڪز- بيزار سياسي تصور يا نظرين کي اسان وٽ اڄ تمام وڏي اهميت حاصل ٿي چڪي آهي.

فيڊرل نظام:

ملڪ جي بنياد رکندڙ بزرگن وٽ اهو اصول تسليم ٿيل هو ته ملڪ جي وفاقي نظام لاءِ سڀ کان پهريون شرط ۽ لازمي امر اهو هوته وفاق ۾ شامل وحدتن کي قانون سازيءَ ۽ امور انتظاميه ۾ آزاديءَ جو معقول انداز ۽ وزن حاصل هوندو، ۽ جيئن ته ملڪ جي شراڪت ۾ آيل وحدتون ڇٽن جدا جدا قومي وحدتن تي مشتمل هيون، اهو واضح طور محسوس ڪيو ٿي ويو ته فقط فيصلن جي اختيارن ۾ شرڪت ۽ قومي گهرو وسيلن جي منصفانه تقسيم ۾ ئي صحتمند قومي اتحاد جي ضمانت موجود ٿِي سگهِي ٿي. پر افسوس، جو اول کان ئي اسان جي ملڪي فضا ۾ برطانوي دور جو بالادستي مرڪوز ادارائي ڍانچو ڇوڙير پنهنجي گرفت سوگهي ڪري، اجيت ۽ اڏول بڻجي بيهي رهيو، ۽ سياسي ۽ اقتصادي نظام جي علائقائي پاسي کي ڪو اوليت وارو يا اهم يا ڪنهن شمار ۾ اچڻ جهڙو درجو ڪڏهن ملي ئي ڪونه سگهيو. هِن صورتحال جو اڪيلو سبب هيءُ هو ته مرڪوز نظامڪاريءَ ۾ شريڪ بالادست قوتن- شهري ۽ فوجي ملازمتي نظامن ۽ دولتمند طبقن- دراصل ائين ٿي چاهيو، ڇوته بلڪل ائين ئي هُنن جي پنهنجي مفاد ۾ هو. ۽ اُن کان علاوه ائين به محسوس ڪيو ٿي ويو ته ملڪ جي اقتصادي ترقي فقط گهرو مارڪيٽ جي مڪمل يَڪ وجوديءَ جي نظريي تحت ئي بهتر طريقي سان رٿجي ۽ انتظامجِي ٿي سگهِي.

ننڍين صوبن جي سڄي شڪايت ۽ دانهن اها آهي ته صوبن جي اندر هر افادي صُورت يا عمل تي مرڪز کي برتري بلڪ مڪمل اختيار حاصل آهي. مرڪز سڀ تي قابض ۽ حاوي آهي. ان جا قانوني، انتظامي ۽ عدالتي دائرن ۾ اختيار اهڙيءَ نوع جا آهن، جو انهن جي مٿان ڪابه واجبي ۽ چاتل، معقول ۽ معروف حدبندي عائد ڪانه ٿي ڏسجي. مرڪز عملي طور صوبن جي انتظامي، قانوني ۽ عدالتي فيصلن تي پنهنجا اختيار هلائي سگهي ٿو، ۽ هلائي ٿو. مرڪز ئي صوبن کي نه رڳو ترقياتي ۽ غير ترقياتي خرچن لاءِ رقمون عنايت ڪري

ٿو، پر پنهنجون انتظامي ۽ عملداري ٽيمون به مقرر ڪري ٿو. جيڪي صوبن ۾ انهن جي ترقياتي رٿائن جي تعميل ۽ مٿ- نظرَ جون ذميواريون ۽ اختيار به رکن ٿيون ۽ استعمال به ڪن ٿيون.

اِن کان وڌيڪ، مرڪزُ (هاڻي نئين ترميم ٿيل آئين تحت اُن جو صدرُ) صوبن جي گورنرن، ججن، اعليٰ وزيرن ۽ ڪليدي عملدارن جو تقرر ڪري ٿو. صوبن ۾ عملدار شاهيءَ جي اهم آسامين ۽ عهدن جي وڏي تعداد جون مقرريون- روينيو کاتي ۾، عدليہ ۾ ۽ صوبائي پاليسين جي تعميل لاءِ ذميدار ٻين مکيہ عملدارشاهيءَ جي عهدن تي- وفاقي حڪومت ڪري ٿي، ۽ اُهي اعليٰ عملدار جيسين صوبن ۾ موجود هوندا آهن تيسين وفاقي سرڪار جا ئي موڪليل ۽ اُن جي ئي ضابطن ۾ ڪم ڪندڙ آفيسر شماربا آهن.

پنجاب جي حيثيت:

پنجاب جي تحڪمانہ حيثيت جيئن پوءِ ٽيئن صوبن لاءِ وڌيڪ ايذائيندڙ ۽ قابل اعتراض صورت وٺندي ويجي ٿي. پنجاب جي اِن حيثيت جو بنياد هڪ تہ اُن جي آباديءَ جي مطلق ۽ مستقل اڪثريت آهي، ۽ ٻيو تہ فوج ۾ ان کي مليل تاريخي امتياز ۽ سرسيءَ تي آهي- جيڪا اُن جي سرسِيِ موجود سياسي صورتحال ۾ جيئن جِي تيئن ئي قائم رهڻي آهي. ننڍا صوبا هِن پنجابي بالادستيءَ بابت پنهنجن خطرن ۽ خوفن جو اظهار ڪندا رهن ٿا، ۽ اُهي سندن خوف ۽ خطرا دفع ڪرڻا ئي اُهن. جيڪڏهن ننڍن صوبن جا اُهي خطرا ۽ خوف، فرض ڪجي تہ ڪنهن حد تائين چاڙهي ۽ وڌائي بيان بہ ٿين ٿا، تہ بہ انهن جو رڳو انئين مبالغہ آميز اظهار بہ ملڪ لاءِ وڏيءَ ڳڻتيءَ جو باعث ٿي سگهي ٿو، ۽ آهي، ۽ انهيءَ ڪري اهو نهايت سنجيده، پورو ۽ فوري ڌيان لهڻي ٿو. اِن کان سواءِ مرڪزي اقتدار سان وابستہ طاقتور، اهم ۽ اعليٰ مقام ماڻهن جي حلقن ۾ (آءٌ اِنهن کي اِئين ئي بيان ڪري ٿو سگهان) پنجابين ۽ مهاجرن جو نہ رڳو وڌيڪ، پر سندن آباديءَ جي لحاظ کان بہ گهڻي قدر غير جائز تعداد موجود ڏسجي ٿو- مثلاً شهري ۽ فوجي ملازمتي نظامن ۾، پبلڪ سيڪٽر جي صنعتي ۽ تجارتي ايجنسين ۾، ۽ پڻ تاجر ۽ سرمائيدار طبقن ۾؛ جنهن جو نتيجو اهو بہ نڪري ٿو تہ ڪي خاص خاندان آهن، جن جو ساه

سماجي نظام جي "موجود- سدا موجود" صورت سان اڻکيل رهي ٿو، ۽ اُهي پنهنجن نسلي لاڳاپن ۽ هڪٻين سان شادين مرادين جي ناتن رشتن ۽ پڻ دولت جي بنياد تي بيٺل سماجي- تهذيبي قدرن جي ساڳيائپ سبب پاڻ ۾ ڳنڍيا ٿيا ۽ هڪ ٻئا بيٺا آهن- بنهه ائين ڄڻ اُهي هڪ ئي ڳڏيل خاندان جا فرد هجن! ۽ جيڪڏهن سندن صنعتڪار پنهنجو سرمايو ڪن ايراضين ۾ سيڙائين ٿا (جيڪي ايراضيون به جاگرافيائي طور اڪثر ساڳيون ئي مخصوص ايراضيون هجن ٿيون)، ته اُن مان به جيڪي اعليٰ ملازمت جون جايون ۽ ٻيا روزگار جا وسيلا مهيا ٿين ٿا، سي به اُنهن مرڪزي اعليٰ مقام ماڻهن جي برادرين ۽ خاندانن جي ۽ سندن علائقائي پسند ناپسند جي هڪهٽين جو شڪار تي وڃن ٿا. ان صورتحال جو نتيجو اهو ٿو نڪري ته اُنهن مخصوص بالاتر انساني دائرن جي حساس مرڪزن ۾ سياسي اختلاف راءِ جو ايرڻ مشڪل ٿئي ٿو، ۽ ٻئي طرف ملڪ جي باقي عوام ۾، عمومي طور، علائقيوار عصبيت ۽ نفاق جي فضا وڌيڪ ڀيانڪ روپ اختيار ڪندي رهي ٿي.

باشعور اختلاف راءِ جي اُيرڻ، پختي ٿيڻ ۽ منظم ٿيڻ آڏو جيڪي عوامل ائين رڪاوٽ ٻڻيا بيٺا رهيا ۽ اڄ به بڻيل آهن، انهن ۾ پبلڪ سيڪٽر جي صنعتي ڪاروبار ۾ تکي وڌندڙ توسيع (ڪم از ڪم سٺ جي ڏهاڪي تائين) ۽ سرڪاري کاتن، خاص طرح دفاع، تي خرچ جو بي انداز اضافو، ۽ ايران- عرب نار جي ملڪن ۾ وسيع پيماني تي روزگار جي وسيلن جي واڌ، وغيره وغيره اچي وڃن ٿا. اِن طرح وڌندڙ روزگار جي وسيلن ۽ مادي خوشحاليءَ جي هِن موقعن ۽ سهولتن جي فروغ هيٺ جيڪا ماڻهن جي قوت خريد ۾ واڌ واقع ٿِي، اُن جو اثر به ڇاڪاڻ ته ڪن خاص علائقن جي ڪن خاص فردن ۽ گروهن تائين ئي محدود رهيو، انهيءَ ڪري اُها صورتحال پڻ پاڪستان جي وسيع عوام ۽ خاص طرح ننڍن صوبن جي عوام جي محروميءَ جي احساس جي واڌ جو ئي باعث بڻي ۽ قومي وجود لاءِ اتحاد جي سبيل بدران اُن جي وڌيڪ نفاق ۽ تفريق جو هڪ وڏو سبب ثابت ٿي.

اقتصادي واڌ:

انهيءَ طرح اقتصادي واڌ جي تيز رفتاريءَ لاءِ رٿيل ۽ عمل ۾ آندل

پاليسيون، جن کي ملڪ ۾ حڪومت جي لوڪ پسند عمل طور مشهور ڪيو ويو ويجي، انهن مان عملي طور قومي اتحاد ۽ يڪجهتيءَ کي ڪوبہ فائدو ڪونہ رسيو، جوتہ انهن مان خاص طرح علائقائي ويڇن ۽ غيربرابرين ۾ ڪابہ گهٽتائي واقع ڪانہ ٿي، بلڪ انهن مان وڌيڪ رقابتن، رنجشن ۽ بي اطميـنانين جا اسباب اُپريا. ڪن خاص ايراضين ۽ دائرن جي غربت ۽ پسماندگي، جيڪا پڻ نمايان صورت ۾، علائقائي نوع جي هئي ۽ ائين نظر ٿي آئي، ٿورن ڀاڳوارن علائقن جي دولت ۽ خوشحاليءَ جي مقابل هجڻ سان، محض بين-علائقائي تضاد ۽ اختلاف جو ڪارڻ محسوس ٿيڻ لڳي، ۽ ائين ملڪ جي مادي ترقيءَ جي رٿيل ۽ حاصل ڪيل ڪاميابين محض ننڍن صوبن جي حساس گروهن ۾ نامرادين ۽ نراسائن کي نئي جاڳايو ۽ وڌيڪ زور وٺايو.

جولاءِ 1977ع ۾ شهري حڪوت جو خاتمو آندو ويو، جنهن جو سربراهہ هڪ مقبول عام سنڌي اڳواڻ هو. اُن واقعي بہ سنڌ جي عوام جي وسيع حلقن کي ناراض ڪيو، جيڪي اڄ حالات ڪان دلشڪستہ ۽ مايوس ٿي چڪا آهن. مون ٻيءَ هڪ جاءِ تي پنهنجي هڪ تقرير ۾ چيو آهي تہ هيٺيون خاص ڳالهيون سنڌ ۽ بلوچستان جي نوجوانن ۾ بيزاريءَ ۽ مقابلہ آرائيءَ جي وڌندڙ آثار جا سبب بڻيون آهن:

1- مهاجرن ۾ متروڪ املاڪ جي تقسيم.

2- سنڌ ۾ سکر، ڪوٽڙي ۽ گدو بئراجن جي زمين ۽ هاڻي تازو لڳي ضلعي جي 38000 ايڪڙ زمين ۽ بلوچستان ۾ پٽ فيڊر جي زمين جي غيرسنڌي ۽ غيربلوچ شهري ۽ فوجي آفيسرن ۾ تقسيم.

۳- روزگار جي موقعن جي عدم موجودگي، خاص طرح ٻهراڙيءَ جي ايراضين ۾ جتي انساني آبادي جي اڪثريت رهائش پذير آهي.

۴- سوئي گئس جي رايلٽيءَ طور بلوچستان صوبي کي فقط نالي ماتر مختصر رقم جي ادائگي، جڏهن تہ اُن مان رڳو پرڏيهي ناٽي جي بچت ئي بي اندازٿئي ٿي.

5- سوئي گئس جو فقط ڪن ٿورين ۽ خاص جاين تي ڪثير انداز ۾ استعمال.

6- بلوچستان ۾ ترقياتي واڌ لاءِ گهربل سهولتي نظام جي غيرموجودگي --وحداني طرز حڪومت جي مفادن جي مقابلي ۾، جيڪي مفادَ گهرو پيداوار جي سڄيءَ واڌو دولت تي پنهنجو قبضو قائم رکڻ گهرن ٿا.

صوبا، انصافي انصاف، پنهنجي لاءِ وڌيڪ خودمختياري چاهين ٿا. وحداني طرز حڪومت تحت اسان جو مرڪز پسند نظام رکو ملڪي دفاع واسطي ئي پنهنجي مرڪزي انتظاميہ لاءِ ملڪ جي گهرو خزاني (ساليانہ گهرو آمدني يعني وصول ٿيندڙ ڍلن ۽ محصولن) جي سٺ في صدي حصي جي طلب ڪري ٿو، ۽ ان ڪان وڌ خرچ ڪري ٿو. اِن صورتحال ۾ اِها ڳالهہ سمجهہ ۾ اچڻ ڪا مشڪل ڪانهي تہ اُها حڪومت آخر ڇو قومي خزاني جو قبضو، جمهوري تقاضا مطابق، "هڪ ٽيءَ ڌر" کي، يعني سڄيءَ پڇيءَ نمائنده قانون ساز اسيمبليءَ کي ڏيڻ تي آماده ٿئي؟ ڳالهہ جي اِنهيءَ خاص نقطي تي پهچڻ کان پوءِ اسان کي، جمهوري خيال کان، ملڪ جي شهري ۽ فوجي ملازمتي نظامن جي نمائنده هجڻ يا غيرنمائنده هجڻ جي اصل اهميت محسوس ٿئي ٿي.

انتهائي مرڪوز نظام ۾، ۽ خاص طرح اُتي جتي اِن طرح فوجي- شهري عملدارانہ خواص شاهيءَ قومي زندگيءَ جا تقريباً پريا ويهہ سال راڄ ڪيو هجي، ڪو اهم، شراڪتي ڪردارُ (جنهن سان علائقائي مفادن ۽ فيصلن تي رسائيءَ ۽ حڪومتي پاليسين جي تعميلي ميدانن ۾ علائقائي جمهورُ پنهنجو وجود ميڃائي سگهي). فقط تڏهن ادا ٿي سگهي ٿو، جڏهن شهري ۽ فوجي ملازمتي نظامن ۾ اُن کي اثرائتي نمائندگي حاصل هجي.

اِن لحاظ کان، فوجي- شهري عملدارانہ ڍانچي ۾ اقليتي نمائندگيءَ آڏو رڪاوٽن کي، واضح طور ملڪي نظام ۾ اقليتن کي سياسي نمائندگيءَ کان محروم رکڻ جي ڪوشش ۽ اِن ڪري قومي يڪجهتيءَ ۽ اتحاد جي مقصد کان انحراف جو عمل ئي سمجهيو ويندو. موجوده حڪومت هن حساس مسئلي جي منجهيل ڦوري کي پنهنجي هڪ آپيشاهي حڪم سان وڌيڪ منجهايو آهي، تہ شهري عملدارشاهين ۽ حڪومتي سيڪٽر جي صنعتي ۽ تجارتي ايجنسين ۾ ملازمتن ۽ عهديدارين تي ٿالهي ٻَڌي ڏهہ في صدي ڪوٽا فوجي عملي لاءِ محفوظ رکي وڃي. ۽ اُها اڄ جي قائم حقيقتن جي خيال کان

سڌي سنئين پنجابي ۽ پٺاڻ نمائندگي ٿي ثابت ٿيندي! فيڊرل حڪومت جي سيڪريٽريٽ ۽ واسطيدار محڪمن ۾ پنجاب کي تقريباً 56 فيصد عهدا حاصل آهن، ۽ اها اُن جي حاصلات تقريباً اُن جي قومي نمائندگيءَ جي برابر آهي. رُورل (ٻهراڙيءَ جي) سنڌ کي 3 فيصدي، سرحدي صوبي کي تقريباً 11 في صدي، ۽ بلوچستان کي تقريباً اڍائي في صدي، ۽ اربن سنڌ (شهري سنڌ، خاص طرح ڪراچي ۽ حيدرآباد) کي، جنهن ۾ اردو ڳالهائيندڙ مهاجر ۽ پنجابي (يعني غيرسنڌي) اچي وڃن ٿا، تقريباً 25 في صدي نمائندگي مليل آهي. حڪومتي سيڪٽر جي ڪارپوريشنن ۾ پنجاب کي اوچيءَ ۽ وچوليءَ سطح جي آسامين ۾ 41 في صدي، اربن سنڌ کي 47 في صدي، رورل سنڌ کي ساڍيون ٽي في صدي، صوبي سرحد کي 6 في صدي، ۽ بلوچستان کي هڪ في صدي جايون حاصل آهن. هي انگ اکر ڊوميسائيل سرٽيفڪيٽن جي بنياد تي گڏ ڪيل آهن. پر اُهي فرد جي سچي پچي قوميتي پس منظر جي سڃاڻپ ڪونہ ٿا ڏين. انهيءَ ڪري، اِهي انگ اکر اهڙن ادارن ۾ قابض گروهن جي نمائندگيءَ جي تصوير ڪجهہ هلڪي رنگ ۾ ٿي پيش ڪن ٿا.

قوميتون:

ابتدائي اهميت جو مسئلو رڳو اهو ناهي تہ مهارت سان هلندڙ اقتصادي نظام ٿي پيدا ڪيو وڃي، پر اهو آهي تہ ترقياتي سلسلي عمل ۽ قومي مسئلن جي انتظامي ڪاروبار ۾ مختلف قوميتون پنهنجي شامل حيثيت ڪهڙي ڏسن ٿيون ۽ ڪيتري ماڻين ٿيون! ترقيءَ جو نقشو، جيڪو پاڪستان ۾ نظر آيو آهي ۽ اچي رهيو آهي ان ۾ اِئين ڏسجي رهيو آهي تہ واڌاري ۽ اوسر جي ڦل کان قوم جا ڪافي وڏا حصا محروم رهجي وڃن ٿا ۽ رهبا وڃن؛- انهيءَ طرز سان ۽ اهڙي نموني، جو اسان وٽ قوم جا "هوند وارا" ۽ "اڻهوند وارا" حصا بہ (اصطلاحن جي گهرگهلي مفهوم ۾ چئجي تہ) هڪ حد تائين قوميتن جي بنياد تي ورهائجي ويا آهن. جيڪڏهن اقتصادي ترقيءَ جي اِن راه سان وڌڻ جي فقط اها نيت هجي تہ مادي وسيلن ۽ پڻ انساني مسئلن جو "وڏيءَ ڪاريگريءَ" سان ۽ پنهنجيءَ پنهنجيءَ جاءِ تي "گهٽي ۾ گهٽي فائدي" جي خيال کان ٿي استعمال ڪيو وڃي، تہ اِهو سڄو رُخ انتهائي ڪوتاه نظريءَ

وارو رُخ هو. اسان برطانيہ کان آزادي انهيءَ لاءِ تہ حاصل نہ ڪئي هئي تہ پنهنجا معاملا رکو وڏيڪ ڪاريگريءَ ۽ وڏيڪ نفعي خوريءَ لاءِ هلايون. اِن لاءِ تہ وڏيڪ بهتر هو تہ برطانيہ کي ملڪ خالي ڪرڻ لاءِ نہ چئون ها، ڇو تہ ڪانئن بهتر اسان کان انهن جو ڪڙو ڪيل ۽ سچو سندن انتظامي ڍانچو هلي سگهڻو ٿي نہ هو!

سنڌ ۽ بلوچستان جا نوجوان، اڄ، جو محروميءَ جو شعور محسوس ڪري رهيا آهن- ڇاڪاڻ تہ هو اڳتي وڌڻ جا موقعا پنهنجي سامهون موجود نٿا ڏسن- اِها صورتحال اُنهن خطرن جي نشاندهي ڪري ٿي، جيڪي سندن مسئلن جي حل ڪرڻ ۾ اسان جي سياسي ۽ اقتصادي سلسلن ۾ پيشقدميءَ ۾ جمود اچي وڃڻ سان اُڀريا آهن ۽ اڃا اڀري رهيا آهن. قومي اتحاد کي تقريباً ناقابل تلافي نقصان پهچي رهيو آهي. سياسي پارٽين جي شرڪت جي امڪان کي ختم ڪري، حڪومت هڪ ٿي ڏڪ سان عام راءِ جي ٺهڻ ۽ منظم ٿيڻ جون راهون بند ڪري ڇڏيون آهن، جن راهن سان اختلاف جو اظهار ٿيندو آهي، ۽ پنهنجي لاءِ مساوي ۽ منصفانہ هلت جي نظامن جي تسليميءَ لاءِ ٺاهہ ۽ مصلحت جا طريقا پرامن طور دريافت ڪبا آهن. حڪومت جي هن روش علائقائي ۽ قومي بيزارين جي وڌڻ جو سبب مهيا ڪيو آهي، ۽ ننڍين صوبن ۾ گرم خون ۽ اڳرائيءَ وارين قوتن جا هٿ مضبوط ڪيا آهن. حڪومت جو پنهنجي ان روش تي ضد بڌي بيهڻ ڏاڍي هڪ تلخ نفاق ۾ ورتلَ ملڪ ۾ قومي اتحاد جي قيام جي فوري ضرورت کان اکين بند ڪرڻ جي برابر ڳالهہ آهي.

جائز نمائنده ادارن جي غيرموجودگيءَ ۾ علائقائي عالي مقام حلقا تمام آسانيءَ سان مرڪز جي عالي مقام حلقن جي علائقائي ۽ قوميت جي پس منظر کي ملامت جو نشانو بڻائي سگهن ٿا. بدقسمتيءَ سان، گذريل اٺن سالن حالات کي بنيادن کان اکوڙي ڇڏيو آهي. اڄ 1973ع جي اصلوڪي آئين ۾ جنهن نمائندگيءَ جي نظام جو اهتمام موجود آهي، اُن نظام جو قابل قبول هجڻ بہ مشڪوڪ نگاهن سان ڏسجڻ شروع ٿي ويو آهي.

اسيءَ جي ڏهاڪي جو پاڪستان اُهو نہ آهي، جنهن تي سٺ جي ڏهاڪي وارين پاليسين ۽ حڪمتعملين سان قبضو رکيو وڃي ۽ حڪمراني ڪئي وڃي.

اڄ جو پاڪستان هڪ الڳ روپ آهي ۽ بدليل حالتن هيٺ عمل پيرا آهي. اُن ۾ سماجي- اقتصادي تبديليون مختلف صورتن ۾ نمودار ٿي رهيون آهن، ۽ جدا جدا نمونن سان پنهنجا دٻاءُ وجهي رهيون آهن، جن سان نبرڻ لاءِ بنهه هڪ ٻيءَ روش جي گهرج آهي، انهيءَ روش ڪان جنهن تي عالي مقام فوجي- شهري عملدار هريل آهن ۽ جنهن کي هو استعمال ڪرڻ جا پاڻ کي وڏا ماهر ۽ صلاحيتدار سمجهندا آيا آهن.

اختلاف راءِ جي اظهار لاءِ کهربل راهون (خاص طور اُهي راهون جن سان قومي معاملن ۾ عملي شرڪت ممڪن ٿي سگهي) مهيا ڪري ڏيڻ ۾ ناڪام هجڻ سبب مرڪز جي عالي مقام حلقن سنڌ ۽ بلوچستان جي آباديءَ جي مکيه حصن کي ڪاوڙائي ۽ آڌاري (علحده ڪري) ڇڏيو آهي. حقيقت هيءَ آهي تہ انهن جي بيزاريءَ ۽ ناراضگيءَ کي اڄ صاف ۽ ٻي خوف آوازَ مِلي چڪا آهن-- سنڌن نوجوانن ۽ دانشورن جي صورت ۾ ۽ انهن جي وجود سان، جيڪي انهن جا ترجمان آهن. اُنهن مان ڪي، (اِن چوڻ جي ضرورت ڪانهي)، پنهنجي سماجي پس منظر سبب، خود بہ علائقائي عالي مقام شخص آهن ۽ اُنهن لاءِ قومي نعرا پنهنجي عوام کي گڏ ڪرڻ جو بهترين سڪَ ثابت ٿي سگهن ٿا ۽ ثابت ٿي رهيا آهن. هي ڪنهن هراس ڦهلائيندڙ يا ڪنهن بربادي‌ءَ جي خبر ڏيندڙ جون دانهون نہ آهن. اوهان کي فقط ڪن سنڌي ۽ بلوچ جوانن سان ملڻ جي ضرورت آهي، ۽ ڪجهہ ادب پڙهڻو آهي، جيڪو هِنن ايراضين مان (خاص طرح سنڌ مان) اوتجي ٻاهر اچي رهيو آهي، ۽ اوهان کي صورتحال جي سنگينيءَ جي خبر پئجي ويندي، هو سڄيءَ ٻي انصافيءَ ۽ عدم توازن جي صورتحال جو فوري ۽ بنيادي تدارڪ چاهين ٿا.

نظام مساوات-اتحاد ۽ آزاديءَ جو نئون صبح

پاڪستان ۾ موجوده سياسي غيريقينيءَ ۽ عدم اطمينان جو وڏي ۾ وڏو سبب آهي پاڪستان جي بنيادي دستاويز ۽ اِساسي معاهدي يعني 23 مارچ 1940ع جي ٺهراءَ کان انحراف ۽ روگرداني، جنهن جو بنيادي نقطو اهو هو تہ پاڪستان ۾ شامل ٿيندڙ وحدتون يا صوبا برابريءَ جي اصول تي خودمختيار (Autonomous) ۽ آزاد راڄ (Sovereign) هوندا.

اُن انحراف ۽ روگردانيءَ تي ٻيهاريل جيڪي بہ جداجدا نظام ملڪ ۾ آندا ويا، سي قسم قسم جي جبر ۽ حرفت جي باوجود ناڪام ثابت ٿيا، يعني

(1) وحداني طرز جي آئين جي تجربي پاڪستاني معاشري ۾ بين- قومي نفاق جو بنياد وڌو، ۽ اهو ناڪام ٿيو.

(2) ون-يونٽ جي تجربي اولهہ پاڪستان ۾ ننڍن صوبن ۽ وڏي صوبي يعني پنجاب جي وچ ۾ اختلاف جو بنياد وڌو، ۽ اهو ناڪام ٿيو.

(3) اوڀر ۽ اولهہ پاڪستان جي برابريءَ جي تجربي عالمي (Universal) جمهوري قدرن کي ڪاپاري ڌڪ هنيو ۽ ملڪ کي بہ اڌ ڪيو، ۽ اهو ناڪام ٿيو.

(4) مضبوط مرڪز ۽ محتاج صوبائي خودمختياريءَ جو تجربو، يعني 1973ع جو آئين، فقط هڪ صوبي يعني پنجاب جي بالادستيءَ جو دستاويز ثابت ٿيو، ۽ اڄ اُن آئين جو وجود رڳو نالي ماتر ۽ ڪاغذي قسم جو وجي رهيو آهي، ۽ ڪجهہ نہ هوندي بہ هر ظلم ۽ ڏاڍ جو پروانو بڻيل آهي.

(5) نظام اسلاميءَ جي نفاذ جو تجربو زيرعمل آهي، ۽ ان جي حقيقت قول ۽ فعل جي فرق ۽ تضاد جي صورت ۾ دنيا آڏو ظاهر آهي، ۽ اُن جي نتيجي جو اندازو چارسُو ڦهليل منافقت ۽ غرض شناسيءَ جي فضا مان لڳائڻ مشڪل ڪونهي.

ائين گذريل 37 سالن ۾ پاڪستان جي اُن اِساسي مقصد واري ٺهراءَ کان

انحراف ۽ روگرداني۽ جي جسارت جا جيڪي نظري ۽ عملي نتيجا نڪتا، تن کي مختصر لفظن ۾ هيٺن بيان ڪري سگهجي ٿو-

(1) ملت اسلاميہ کي ملت اسلاميہ يا وڏ ۾ وڏ تہ بہ مسلم قومن جي هڪ اجتماع طور سمجهڻ ۽ سڃاڻڻ بدران، جيئن حيقيقت ۾ ۽ پڻ بنيادي اسلامي عقيدي مطابق اُها هئي ۽ آهي، پاڪستان جي مسلم قومن کي، هڪ مخصوص علائقائي بالادستي۽ جي سياسي مقصد برآري۽ خاطر، هڪَ ئي پاڪستاني مسلم قوم سمجهيو ويو، بلڪل ائين جيئن هندستان جي مسلمانن کي تقسيم برصغير جي خاص سياسي مقصد جي حاصلات لاء ڪڏهن هڪَ ئي هندستاني مسلم قوم سڏيو ويو هو.

(2) ان ئي مخصوص سياسي مقصد برآري۽ خاطر پوء سڄو وقت ملڪ کي جمهوريت جي جڳ-پسند عالمي روايت کان محروم رکيو ويو، ۽ فوج طرفان سياست ۾ مداخلت هڪ لڳاتار صورت ۾ ملڪ جي مٿان نازل رهي.

(3) آپيشاهي، آمريت ۽ ڪاموراشاهي پاڪستاني معاشري جون روايتون بڻيون رهيون.

(4) صوبن جي وچ ۾ بي ويساهي ۽ سياستي بيگانگي انتها تي پهتي.

(5) اوير پاڪستان جِي ملڪ کان علحدگي واقع ٿي.

(6) واحد اڪثريتي صوبي جي بالادستي پاڪستان جي سياست، معيشت ۽ نظام-حڪومت تي قائم ٿي.

(7) رشوت، بدعنواني، حق تلفي ۽ طبقاتي پرماربت ملڪي معاشري جا اهڃاڻ ۽ معمول بڻيا.

(8) بين الاقوامي سطح تي پاڪستان جو وقار زخمجي پيو.

(9) اقتصادي طور پاڪستانَ بين الاقوامي سامراج جو محتاج ۽ آلہ ڪار بڻيو.

(10) فوجي قانونَ شهري قانون جي بالادستي۽، عدالتي نظامَ ۽ سلطاني۽ جمهور لاء مستقل تلوار بڻجي بيٺو.

اِهي سموريون ڳالهيون ملڪ جو هر هوشمند محب وطن شهري سمجهي ٿو، پر بيوس آهي. پاڪستان جو عام ماڻهو بہ اِنهن ڳالهين کي سمجهندي ڪندي، فقط قسمت جي کيل جيئن سهندو ۽ ڀوڳيندو رهيو آهي. خاص

طرح سنڌي معاشري ۾ِن سڄي عرصي ۾ جيڪي ڪجهہ سَٺو آهي، جيڪي ڪجهہ برداشت ڪيو آهي، ۽ ايندي جي امڪانن جا جيڪي اهڃاڻ هو ڏسي رهيو آهي، تن اُن کي وجود ۽ عدم وجود جي ڪناري تي آڻي بيهاريو آهي، ۽ ائين محسوس ڪري، سمجهي ۽ ڏسي رهيو آهي، تہ

(1) اهو، هڪ معاشري جي حيثيت ۾، پنهنجي ئي وطن ۾ بيوطن ۽ خوار رهڻ تي ڪيئن مجبور آهي.

(2) جبر ۽ محرومي فقط اُن جي ئي حصي ۾ آيل آهي.

(3) اُن جي زبان ۽ تهذيب وتمدن مِٽجي رهيا آهن.

(4) اُن جا اڪثر معاشي وسيلا اُن جي قبضي مان نڪري چڪا آهن.

(5) حڪومت ۾ اُن جي آزاد ۽ باعزت شرڪت ۽ شراڪت ناممڪن بڻجي ويئي آهي.

(6) اُن جي پنهنجي قديم تاريخي سرحدن ۾ دنيا جهان جا ماڻهو آباد ڪري، اُن جي پنهنجي انساني آباديءَ لاءِ زمين تنگ ڪئي پيئي وڃي ۽ اُن کي ارادتاً اقليت بڻايو پيو وڃي.

(7) اُن جون يونيورسٽيون ۽ ڪاليج اُن جي هٿ ۾ ناهن، ۽ اُن جا سنڌي ميڊيم اسڪول بند ڪيا پيا وڃن.

(8) اُن جي تاريخي سڃاڻپ ۽ تشخص کي ختم ڪيو پيو وڃي.

(9) اُن وقت جو انتظار ڪيو پيو وڃي، جڏهن اُن جو قومي وجود ۽ اُن جي تاريخي گهرَ جو وجود باقي نہ رهي.

پاڪستان جي تاريخ ۽ حالتن جي پس منظر ۾ سنڌ جي اِن صورتحال کي سامهون رکي، فقط هڪڙو ئي اصولي ۽ عملي حل نظر اچي ٿو، جيڪو سنڌ توڙي پاڪستان جي وجود جي بقاءَ جي ضمانت ڏيئي سگهي ٿو. اهو حل آهي پاڪستان جي بنيادي معاهدي يعني 1940 واري پاڪستان نهراءَ تي مَبني مساويانہ نظام جو قيام، يعني ڪانفڊريشن - اهڙي ڪانفڊريشن، جنهن ۾ شامل وحدتون يا صوبا حقيقي معنيٰ ۾ آزاد ۽ خودمختيار راڄن يا رياستن جو درجو رکندڙ هجن، جيئن 1940ع واري نهراءَ ۾ ڄاڻايل آهي. اِن ۾ ئي پاڪستان جي بقاءَ آهي. اِن ۾ ئي سنڌ، ۽ پاڪستان جي ٻين همشريڪ وحدتن يعني پنجاب، سرحد ۽ بلوچستان جي بقاءَ آهي. اِن

ڪانفڊرل نظام جا بنيادي نقطا هي هئڻ گهرجن:

(1) پاڪستا جي ڪانفڊريشن (نظام مساوات) ۾ شامل سمورين رياستن - پنجاب، سنڌ، سرحد ۽ بلوچستان- کي هر طرح سان برابريءَ جو درجو حاصل هوندو.

(2) پاڪستان جي ڪانفڊريشن ۾ شامل وحدتن يا صوبن کي آزاد (Sovereign) ۽ خودمختيار (Autonomous) رياستون تسليم ڪيو ويندو، ۽ اهي هڪ باهمي تحريري معاهدي هيٺ پنهنجي خودمختياريءَ جا ڪجهه اختيار مرڪز جي حوالي ڪنديون.

اِهي آهن بنيادي اصول ۽ نقطا. جن تي موجوده پاڪستاني صوبا، صلاح مشوري ۽ باهمي رضامندي سان، آبرومندانه معاهدو ڪري، هڪ نئينءَ آزاديءَ جو صبح طلوع ڪري سگهن ٿا. اِهو ئي هڪڙو طريقو آهي، جنهن سان هميشه لاءِ استحصال، بالادستيءَ، آپيشاهيءَ، بدعنوانيءَ ۽ باهمي نفاق کان ڇوٽڪارو حاصل ڪري سگهجي ٿو، ۽ هڪ نئين، پُراعتماد، جمهوري ۽ مضبوط پاڪستان کي بقاءَ ۽ دوام ڏيئي سگهجي ٿو. هِن کان اڳ جيڪي به تجربا ڪيا ويا آهن، تن سواءِ آپيشاهيءَ، آمريت، استحصال، ڪاموراشاهيءَ ۽ باهمي نفرتن جي ٻيو ڪجهه ڪونه ڏنو آهي. ڪانفڊريشن (نظام مساوات) نه رڳو اُنهن سمورين خرابين جو علاج ۽ تدارڪ آهي، پر پاڪستان جي اِساسي فڪر ۽ نظريي سان ايمانداريءَ جي بنياد تي ڳانڍاپي جو اصل اصول آهي، جيڪو 1940ع واري ٺهراءَ جو حقيقي روح آهي. اڄو ته اُن حقيقي روح کي ساڻ کڻي، نفرتن ۽ نفاق جي نظام کي ترڪ ڪيون ۽ محبتن جو ۽ اتحاد جو نئون نظام اختيار ڪري، پاڪستان جو نالو اقوام عالم ۾ بلند ڪريون.

سرونٽس آف سنڌ سوسائٽي

(ڪراچي، 1982ع)

ويچار

عزيز دوستو، آءٌ اوهان سڀني جو، ۽ ڪراچي سنڌي ادبي سنگت جي ڪارڪنن جو خاص طرح، تمام گھڻو ٿورائتو آهيان، جو توهان مون کي ايترو مان ڏنو، ۽ وڌيڪ اِن لاءِ تہ توهان جهڙن نيڪ خيال ۽ زنده دل جوانن سان مون کي ملڻ جو موقعو مليو، ۽ اِن ڪان پوءِ پنهنجي ساراهہ ۾ هيتريون ڳالهيون ٻڌيم، ۽ سڀ کان وڌيڪ ٿورائتو انهيءَ لاءِ توهان جو هن موقعي جي پيدا ٿيڻ جي سلسلي ۾ آهيان، جو هن مدرسي جي خاص هن ڪمري ۾ اوهان جي هيءَ سنگت اتفاق سان ڪئي ٿي، جنهن ڪمري سان منهنجون تمام گھڻيون شخصي يادگيريون وابستہ آهن.

توهان کي ٻڌائيندي، مون کي تمام گھڻي خوشي ٿئي ٿي تہ هتي هن سنڌ مدرسي ۾ آءٌ چوٿين درجي انگريزيءَ ۾ اچي داخل ٿيو هوس- جون ١٩٣٠ع ۾. پوءِ چار سال هتي پڙهيس. چوٿون، پنجون، ڇهون ۽ ستون درجو. ستون درجو انهيءَ زماني ۾ مئٽرڪ شمار ٿيندو هو. هِن ڪمري ۾ هتي پنجون ب ڪلاس هوندو هو. انهيءَ ۾ اردو ۽ سنڌي شاگرد ٻيئي گڏ پڙهندا هئا. پهرين بہ مان چوٿين ب ڪلاس ۾ اچي داخل ٿيو هوس، جنهن ۾ بہ اردو ۽ سنڌي ڇوڪرا گڏ پڙهندا هئا- جيڪو هن ڪمري سان گڏوگڏ، اپرنڊي پاسي، لاڳيتو، ڪلاس هو. ۽ هيڏانهن هِن جي ڏکڻ سان لاڳيتو پنجين الف جو ڪلاس روم هوندو هو، جنهن ۾ سڀ سنڌي ڇوڪرا پڙهندا هئا. هن پنهنجي ڪلاس روم جو ذڪر مون هڪڙي هنڌ ڪيو بہ آهي. سائين جي. ايم. سيد محترم جي سلسلي ۾ جيڪو مضمون (١) مون لکيو آهي، انهيءَ ۾. مون اُن ۾ پنهنجي هن ڪلاس جي استاد محترم، سائين عبدالقيوم شيرواني مرحوم، جي باري ۾ ڳالهہ ڪئي آهي تہ ڪيئن اهو منهنجو استاد مون کي ڏاڍي مشڪل وقت ۾ ڪم آيو هو. مون ڊاڪٽر دائود پوٽي مرحوم جي سلسلي ۾ بہ هڪڙو مضمون (٢) لکيو آهي، جيڪو اسان جو تڏهن

پرنسيپال هوندو هو. ان مضمون ۾ بہ مون هِن پنهنجي "آلمامٽر" جو ذڪر ڪيو آهي. "آلمامٽر" جو اصطلاح مان سمجهان ٿو تہ اوهين ڄاڻو ٿا تہ ڪهڙي معنيٰ ٿو رکي: لاطيني ٻوليءَ جو هيءُ لفظ عجيب لفظ آهي، معنيٰ اٿس "پلاري، مهربان ماءُ". ۽ اسڪول، ڪاليج، يونيورسٽيءَ لاءِ ڪم ايندو آهي، جتي جو ماڻهو پڙهيل هوندو آهي. هيءُ اهو "مٽر" جو اکر آهي جنهن جي معنيٰ "مادو" بہ آهي جنهن مان لفظ "مٽيريلزم" بہ نڪتو آهي. ان جون معنائون يا مُشتق "مٽي"، "متر، مِٽ يا مائٽ"، "ماتر، ماتا يا ماءُ" بہ آهي. بهر حال، اِن مان اوهين محسوس ڪندا تہ منهنجو هن پنهنجي "آلمامٽر"، هن "مهربان ماءُ"، هن سڳوري درسگاهہ ۾ اُن جي مهربان استادن سان ڪيترو اتوٽ ۽ ويجهو سبنڌ آهي.

اجا ڪالهہ يا ٽيون ڏينهن ٿي اسان جي دوست عزيز، ممتاز مهر صاحب، مون سان پٺي ڳالهيون ٻولهيون ڪيون، ۽ مون کان پڇيائين پٺي تہ ڪهڙن ڪهڙن ڪتابن تي هن وقت توهين ڪجهہ ڪم ڪرڻ جو سوچي رهيا آهيو، تہ مون ٻين ڳالهين سان گڏ کين اها بہ ڳالهہ ٻڌائي تہ هڪڙو ڪتاب آهي، جنهن جو عنوان آهي "منهنجا بزرگ، منهنجا دوست" - اُن سلسلي ۾ ٻارهن-چوڏهن بزرگن ۽ دوستن جو ذڪر مون اڳي ئي لکيو بہ آهي، ۽ اهي مضمون الڳ الڳ موقعن تي انهيءَ ئي جامع عنوان سان ڇپيا بہ آهن، ۽ وڌيڪ جيڪي بہ اهڙي نوع جا ذڪر اذڪار منهنجي ذهن ۾ آهن، سي بہ آءٌ چاهيان ٿو تہ قلمبند ڪريان ۽ پوءِ هڪڙو ڇڳو ڪتاب ٺهي پوي! ائين هيءُ ئي اسڪول آهي، جنهن جي هڪڙي ٻي تمام پياري يادگيري منهنجي دل ۾ آهي، جا مون لکي ڪانهي، ۽ منهنجي مربيءَ ۽ بزرگ، استاد محترم اين. بي. ٻُناڻي. نارائڻداس ٻولچند ٻناڻي (٣)- جيڪو پرنسپال هو ڊي. جي. سنڌ ڪاليج ڪراچيءَ جو، ۽ رٽاير ٿيڻ کان پوءِ سنڌ مدرسہ سائنس ڪاليج جي قائم ڪرڻ ۾ هن جو تمام وڏو هٿ رهيو هو- اهو منهنجو استاد بہ هو، اسان جو پرنسپال بہ هو- انهن بابت منهنجي هڪڙي بيحد پياري يادگيري بہ هن مدرسي سان وابستہ آهي.

۽ اُها هيءُ آهي تہ جڏهن آءٌ بي. اي. پاس ڪرڻ کان پوءِ ١٩٣٨ع ۾ هن مدرسي ۾ ماستر ٿي آيس- ٻي ڪا نوڪري شروع ۾ ٿي نہ مون ڳولي نہ مون

ڪئي، بي. اي. پاس ٿيڻ کان پوءِ فوراً مان هتي ماستر ٿي آيو هوس، ١٩٤٧ع جي شروع ٿائين مون هتي ماستري ڪئي. - تہ جڏهن آءٌ هتي ماستر ٿي آيس، تڏهن اسان جو استاد محترم پيناڻي، رٽاير ڪري، سنڌ مدرسہ سائنس ڪاليج جي پايي رکڻ جي سلسلي ۾ مصروف هو. مدرسي جي هن خاص اسڪول بلڊنگ کان ٻاهر، احاطي ۾، "سردار هائوس" هو، اجا بہ آهي، سُني مسجد جي پرسان- ڀهرين ڀهرين جڏهن مان هتي شاگرد ٿي اچي داخل ٿيو هوس تڏهن مون کي اُتي ان سردار هائوس ۾ رهايو هئائون. هيٺ ان جي هڪ هال ۾ ۽ پوءِ ٻئي سال مٿي ان جي هڪڙي ٻئي هال ۾- اُتي ان سردار هائوس ۾ پوءِ (۴) سنڌ مدرسي بورڊ وارن سائنس ڪاليج قائم ٿي ڪيو، ۽ ان جي سائنس ليبارٽرين وغيره جي سلسلي ۾ انهن سائين محترم کي، جيئن تہ پاڻ سائنس جا ماڻهو هئا، منٿ ڪئي هئي تہ "اعزازي طور، اسان کي هن ڪم ۾ صلاح مشورو ڏيو ۽ مدد ڪريو!" ان زماني ۾ آءٌ ۽ بہ چار پيا دوست ٻاهر شهر ۾ هڪ "ڪلب" ۾ رهندا هئاسون- سعيد منزل آهي بندر روڊ تي، ان جي پر ۾ هڪ بلڊنگ ۾، جنهن جو تڏهن نالو "حاجي چانڊيو بلڊنگ" هو- اتي ان "ڪلب" ۾ اسان سان گڏ اسان جو هڪڙو ساٿي هوندو هو، غلام قادر ميمڻ نالو هوس، بي. ايس سي (هانرس) پاس ڪيل هو، ۽ هتي اُنهيءَ نئين برپا ٿيل سنڌ مدرسہ سائنس ڪاليج ۾ ڪيمسٽريءَ جي سبجيڪٽ لاءِ ليڪچرار مقرر ٿيل هو. تن ڏينهين اسين ڪيئي ڪتاب پڙهندا هئاسين، مختلف قسمن جا. اُهي ايم. اين. راءِ (۵) جا بہ هوندا هئا، جنهن عظيم سياسي مفڪر ۽ عالم جو نالو ڪجهہ گهڙيون اڳي هتي اسان جي عزيز دوست نبي بخش کوسي کنيو، ۽ پڻ دنيا جي ٻين عالمن جا ۽ اديبن جا، خاص طرح "ٿنڪرس لئبريري سيريز" جا ڪتاب ان زماني ۾ تمام مشهور هوندا هئا، ۽ جڏهن بہ ڪو اسان کي اُن سيريز جو ڪتاب هٿ ايندو هو تہ اسين پنهنجو وڏو ڀاڳ سمجهندا هئاسين ۽ هڪبئي کي اهو ڏسيندا هئاسين ۽ پڙهائيندا هئاسين. انهين عالمي ليکڪ خليل جبران، جنهن جو ذڪر اڳهرو ڀاءُ لاشاريءَ ڪيو، ان جي ڪتابن جي بہ تمام گهڻي هاڪ هوندي هئي. مون اُن جا بہ ٻہ چار ڪتاب هٿ ڪري ورتا هئا، ۽ آهي بہ "ڪلب" ۾ گڏجي پيا پڙهندا هئاسين. هڪ ڀيري، اهو اسان جو دوست غلام قادر ميمڻ، خليل

جبران جو منهنجو هڪڙو ڪتاب هٿ ۾ ڪٺي، هتي پنهنجي ڪاليج ۾ آيو، ۽ ڪنهن طرح استاد ڀٽائيءَ اهو هٿ ۾ ڏسي ورتس. فوراً پڇيائينس، "اهي ڪتاب اوهين پڙهندا آهيو!" جواب ۾ سائينءَ کي هن چيو تہ "آءٌ تہ هيءُ ڪتاب پڙهان ٿو، پر منهنجو هڪڙو دوست آهي، مون سان گڏ رهي ٿو، اهو هٿن خليل جبران جي ڪتابن جو تمام گهڻو شائق آهي. هيءُ بہ انهيءَ جو ڪتاب مان ڪٺي آيو آهيان." سائينءَ نالو پڇيس، ۽ هن منهنجو نالو کين ٻڌايو. ڀٽائي صاحب مون کي منهنجي نالي مان سڃاتو يا نہ، چو تہ اسين شاگرد پرنسيپالن کان ڪافي حجاب سان ۽ پري رهندا هئاسون. حالانڪ آءٌ پاڻ تہ ڪاليج جي شاگرديءَ واري دور ۾ ٻہ-چار ڀيرا سائينءَ جن سان نهايت ويجهڙائيءَ ۽ ڏاڍي توجهہ گهرندڙ ڪم ڪار سان مليل بہ هوس.- بهرحال، پاڻ ميان غلام قادر کان پڇيائون تہ "ڇا ڪندو آهي مسٽر جويو؟" هن ٻڌاين تہ "هتي مدرسي ۾ اسڪول ماسٽر آهي." اها روئداد پوءِ دوست غلام قادر مون کي انهيءَ ڏينهن شام جو پيراٽتي اچي ٻڌائي. ٻئي ڏينهن، اهو اسان جو استاد، پروفيسر ڀٽائي، اچي مٿي سان، رٽاير تيل ماٺهو، ايڏي پايي جو بزرگ، پنهنجي سر پاڻ، اسان جي هن اسڪول ۾، منهنجو پڇائيندي پڇائيندي، اچي وراندي ۾ منهنجي ڪلاس روم جي آڏو بيٺو. مون ڇهين درجي جي اي ڪلاس جو انگريزي پيرئڊ ٻئي ورتو، اهو ڪلاس روم هن ئي ٻهرينءَ ماڙ تي ايرندي واريءَ ٻانهينءَ سان هوندو هو. مون جڏهن کين ٻاهر بيٺل ڏٺو، تہ هڪدم تکو تکو ٻاهر نڪري سندن آدرڀاءَ ڪيم. مون کان پڇيائون، "بابا، اوهين خليل جبران جا ڪتاب پڙهندا آهيو؟" مون چيو، سائين، ها...." چيائون، "تہ پوءِ پاڻ مرشد ڀائي آهيون!" مون چيو تہ "سائين، وڏي مهرباني...." چيائون، "اوهان ڪهڙا ڪتاب پڙهيا آهن خليل جبران جا؟" مون نالا ٻڌايامان، جيڪي مون پڙهيا هئا، پوءِ چيومان، "سائين، هڪڙو خليل جبران جوڪتاب مون کي ملي ڪو نہ ٿو، اهو بازار ۾ آيو بہ هو، پر ڪپي ويو آهي. ان جو نالو آهي "The Prophet" انگريزيءَ ۾ آهي، ان جو اڙدوءِ ۾ ترجمو "اُس ني ڪها" قاضي عبدالغفار (٦) جو ڪيل پڙهيو اٿم، چون ٿا تہ خليل جبران اهوئي ڪتاب سڌو انگريزيءَ ۾ لکيو، ٻيا سڀئي پنهنجا ڪتاب هن ٻهريائين عربيءَ ۾ لکيا ۽ پوءِ اهي انگريزيءَ ۽ ٻين ٻولين ۾ ترجمو ٿيا.

اهو ڪتاب مون کي هٿ ڪونہ ٿو اچي، ان جي ڳولا ۾ آهيان، هٿ اچي تہ ڏاڍو چڱو ...." چيائون، "اهو ڪتاب آءٌ اوهان کي ڏيندس." هفتو کن ڏهہ ڏينهن گذريا، تہ ساڳيو سائين ڀٽائي صاحب، منهنجو محترم استاد، پيرمرد، ايڏي درجي وارو بزرگ، وري مونکي هڪڙي ڏينهن ساڳئي نموني هلي مون وٽ آيو، انهيءَ ساڳئي ڪلاس روم جي آڏو ورانڊي ۾ اچي بيٺو. جيئن ئي آءٌ ٻاهر نڪتس، تہ ڏٺم سائيز جي ٽائيپ ٿيل ڪاغذن جو فائيل وڌائين، منهنجي هٿ ۾ ڏيئي چيائون، "خليل جبران جي ڪتاب "The Prophet" جي هڪڙي ڪاپي مون وٽ هئي، آهي، اهو سڄو ڪتاب مون ٽائيپ ڪري اوهان لاءِ آندو آهي- ٽي ڪاپيون هڪڙي اسٽروڪ سان ٽائيپ ڪري سگهيو آهيان، انهن مان هيءَ هڪ اوهان لاءِ، ٻيون بہ ڪاپيون جبران جي ٻين شائقن کي ڏيندس." ..... تہ اها ڪيڏي نہ هڪڙي دل کي اتساهيندڙ يادگيري آهي، جيڪا مون وٽ هن مدرسي سان ڳنڊيل منهنجي ذهن ۾ موجود آهي ۽ اڄ اوهان سان حصي ملي ڪري، ٻين ڪيترين سٺين مٺين يادگيرين سان گڏ اِها بہ منهنجي دل تي تري آئي آهي! منهنجو ارادو آهي ۽ اها منهنجي سعادت ٿيندي، تہ جيڪو "منهنجا بزرگ، منهنجا دوست" ڪتاب منهنجي ذهن ۾ آهي، ان ۾ سائين ڀٽائيءَ جي شفقت ۽ نيڪيءَ جا اهڙا جيڪي تاثرات منهنجي دل تي نقش آهن، انهن ۾ هيءَ هڪ پياري ۽ ساهہ سڌير يادگيري بہ آڻيندس.

دراصل آءٌ پاڻ بہ استاد ئي ٿي رهيو آهيان، جيئن اسان جي دوست عزيز، بدر قريشيءَ، هتي چيو؛ محترم ڊاڪٽر الهداد ٻوهئي بہ منهنجي هڪڙي ڪتاب، "ماٺيءَ جو ياڳ"، جي مهاڳ ۾ مون لاءِ ڪجهہ ائين ئي لکيو آهي تہ ".... جويو هڪڙو استاد آ، معلم آ. پنهنجن مضمونن، افسانن، ڊرامن ۾ هڪ استاد جي حيثيت ۾ ئي ڳالهہ ڪرڻ گهري ٿو." سو واقعي آءٌ ماستر ٿي رهيو آهيان، سڄي حياتي گذري ويئي، ڏهاڪو سال مون هتي هن مدرسي ۾ ماستري ڪئي؛ هتان نڪتس تہ ٽي ۾ ٻہ ورهيہ ماستري ڪيم، ان کان پوءِ حيدرآباد جي ٽريننگ ڪاليج ۾ ٻہ ورهيہ، وچ ۾ ڏهاڪو کن سال ادبي بورڊ ۾ هيڪر ۽ ڪي پنج ڇهہ سال ٻئي ڀيري ڪم ڪرڻ جي صورت پيدا ٿي- سا بہ هڪ طرح ماستري ئي هئي، جو ڪتاب ٻئي ننڍيا ڪتاب ٻئي ڇپيا، رسالو

"مهراڻ" هو اُن ۾ پنهنجا پرايا وياڪياڻ پئي آيا- ۽ ان کان پوءِ جيڪب آباد ۾ اُهائي ماستري، وري پري ڪوهاٽ ۾ سا بہ تہ معلمن جي معلمي هئي، وغيره وغيره، ائين سڄي عمر ماستريءَ ۾ ئي مصروف رهي. انهيءَ ڪري منهنجي من جي اها ڄڻ هڪ خصلت ٿي ويئي آهي تہ جيڪڏهن ڪن دوستن جو، دليان ٻڌنڏڙن جو، هڪ ننڍي ڪلاس وانگر، ويهن، پنجويهن، ٽيهن جو ڪو ميڙاڪو يا گڏجاڻي آهي- جيئن هتي پاڻ گڏيا ويٺا آهيون، انهن جي اڳيان ڳالهائڻ ۾ هڪ طرح طبيعت خوش بہ ٿئي ٿي ۽ ڳالهائي بہ سگهان ٿو. ورنہ جيڪي تمام وڏيون محفلون هونديون آهن، جلسا هوندا آهن، جن ۾ سوين، هزارين، پنهنجا پرايا، سڀ، اچي ويهندا آهن، اُنهن ۾ آءٌ ڏڄندو آهيان، اصل اُتي ٻيهي بہ پوريءَ طرح نہ سگهندو آهيان، ڀائيندو آهيان تہ شل اتان ٻچان تہ چڱو.

۽ خاص طرح هن زماني ۾ جڏهن ڳالهائڻ جو ڳتو ڪونهي! هيءَ ڄڻ ماٺ جو دور آهي. اڳي جا جيڪي سنت ۽ درويش ٿي گذريا آهن، سي تہ پاڻ ئي ڪڏهن ڪڏهن ماٺ جو روزو رکندا هئا، جيئن مهاتما گانڌي بہ ماٺ جو روزو رکندو هو، ۽ جيڪي پيغمبر يا انسانيت جا اڳواڻ ۽ سڌارڪ ٿي گذريا آهن تن سڀني زندگيءَ ۾ ڪڏهن نہ ڪڏهن ماٺ جو روزو رکيو آهي- پر اڄ هيءَ ماٺ جو روزو گويا اسان جي مٿان عائد ڪيو ويو آهي، مڙهيو ويو آهي- اصل ائين، جو جيڪا ڳالهہ ڪرڻ جهڙي آهي سا اُتي ٻيهي ڪٿي ڪري نٿي سگهجي ۽ جيڪا ڳالهہ ٻڌڻ جهڙي آهي سا ٻڌائي نٿي سگهجي. گرونانڪ جو هڪڙو شبد آهي تہ:

نانڪ بات اڳم ڪي ڪَهَنِ سُنن ڪي ناءِ

جو ڪهي سو جاني ناهين، جو جاني ڪهہ نہ سگهي ڪاءِ.

"آڳم جي ڳالهہ" معنيٰ اها جيڪا ٻڌڻ گهرجي، جيڪا معلوم نہ آهي، جنهن تي پردو پيل آهي، جنهن جي ڄاڻ ڪانهي، پوءِ اها سياسي هجي، مذهبي هجي، يا جيئن اسان جي هڪ دوست اڳهرو چيو ڪا ديو مار، خالص عقلي يا ڪنهن قسم جي ايمان شڪن ئي ڇو نہ هجي؛ مطلب تہ هر اها ڳالهہ جنهن تي جهالت يا اڻ ڄاڻائيءَ جي مٽيءَ جا مڻ چڙهيل هجن، جيڪا لڪل هجي، اها ئي "بات آڳم" جي ڇنڀي. آڳم معنيٰ جنهن جي "ڳم" نہ هجي، خبر يا

چاڻ نہ هجي. تہ هيءَ زمانو جيڪو آهي سو اهو آهي- جڏهن سڀ جي متان ماٺ جي مُهر لڳل آهي. ايتري قدر، جو هاڻي جيڪو تازو اَن مُهر کي ڍري ڪرڻ، ڪجهہ زبان کولڻ جو اِذن ڏنو ويو آهي، تہ ان منجهہ بہ چيو ويو تہ فقط "پنج اخبارون" (٧) انهيءَ کان ڪجهہ ڪجهہ آجيون آهن. ٻئي نمبر ۾ وري ادبي رسالن، "خالص ادبي" رسالن، کي اوتري ئي قدر ماٺ کان آجو ڪيو ويو آهي. اِنهيءَ مان اوهين، اسين، سوچي سگهون ٿا، سوچڻ تي مجبور آهيون، تہ پنجن "پروسي جهڙين" اخبارن کي ماٺ جي حڪم کان ان قدر آزاد ڪرڻ سان گڏ، جو "خالص ادبي" رسالن "Purely literary magazines" کي بہ اها "سهولت" ڏني ويئي آهي، تہ اهو خالص ادب Pure literature ڪا اسان جي فائدي جي شيءِ بہ آهي يا اسان جي فائدي جي شيءِ آهي ئي نہ!

انهيءَ سلسلي ۾ مون کي هڪڙي عالم، نقاد، جو قول ياد ٿو اچي تہ؛ "اديب ماڻهو جيڪي آهن، سي شڪست کاڌل ماڻهو آهن، ڇو تہ جيڪڏهن شڪست کاڌل نہ هجن، ۽ حوصلي وارا ۽ عملي ماڻهو هجن، تہ جنگ ۾، عمل جي محاذ تي، ئي موجود هجڻ کپن" جتي ڳالهائڻ جي، ڳالهين ڪرڻ جي، ڳالهہ ئي ڪانهي، جتي لفظن جي راند ڪانهي، ۽ اتي تہ "هڻ ٻالا، وڙهہ ٻاڪَرين، آڏي ڍالَ مَ ڍار" واري ڪار آهي. ۽ پوءِ

هڻ هڪلڻ ساٿي سارڻ مانجهيان ايءَ مرڪَ
وجهن ڪين فرق، رڪ وهنديءَ راند ۾.-

تہ اهو ويڙهہ جو ڪم، ڳالهہ جي نبيري جو ڪم، جيڪو آهي، سو اديب ڪو نہ ٿا ڪن، ۽ انهيءَ ڪري ئي اديبن لاءِ چيو ويو تہ اهي جيڪي آهن سي شڪست کاڌل آهن، شڪست قبوليو ويهن ٿا، اڪثر جنگ کان اڳي ئي، ۽ پوءِ وينا ٿا ڳالهيون ڪن صلح سانت جون، ڇڪَ مڙسيءَ جون- "ادا، اسان جي ڳالهہ سمجهو، اسين توهان کي ڳالهہ سمجهايون ٿا، اسان جي ڳالهہ ٻڌو"، وغيره وغيره. هو، جو سياستدان چوندا آهن تہ "آزادي، انصاف، يا ظلم کان نجات گهَري يا منٿائو تي ڪانہ ونبي آهي، وڙهي ونبي آهي" اها ڳالهہ اديب اڪثر ڪو نہ ڄاڻن. هن لاءِ ڳالهيون ئي وڏي شيءِ ٿئي ٿي. اصل ائين جيئن هيٺي همراهہ لاءِ چوندا آهن تہ ڏک پيو ڪائيندو، ورائي ڏکَ نہ

هٺندو، ۽ وري وري پيو چوندو: ”پيو تہ ڏک هٺي ڏس.... هاڻ تہ ڏکَ هڻ... ڏسان تہ ڪيئن ٿو پيو ڏکَ هڻين!“.... وغيره وغيره.

تہ اِهو اديب جي هيٺائيءَ جو مسئلو جيڪو آهي، سو اسان کي انهيءَ سوچڻ تي مجبور ڪري ٿو تہ اديب يا ان جو ادب آخر ڪهڙي مرض جي دوا آهي، ۽ آهي تہ ڪهڙي دوا آهي، انهن جو نيٺ بہ ڪم ڇا آهي؟ پهرين ڳالهہ تہ ”ٻولي ناهي گولي“ (٨) جيئن ”اياز“ چيو آهي، ۽ ادب آهي ئي ٻوليءَ جو استعمال، يعني فقط ۽ فقط ڳالهہ ۽ ڳالهيون. انهن تي عمل جيڪو ٿئي، يعني جيڪي ڪجهہ ”ٻولي“ چوي ٿي يا چاهي ٿي تہ ائين هجي يا هجڻ گهرجي، ائين ٿئي يا ٿيڻ گهرجي، اهو رڳو ڳالهائڻ يا ڳالهين ڪرڻ سان ڪو نہ ٿيندو، اهو عمل سان ٿيندو، جيڪا سياست جي ڳالهہ آهي. سياسي عمل جي ڳالهہ آهي.

پر اديب يا اُن جي ڳالهين يعني ان جي ادب جي هيءَ هيٺائي ايڏي هيٺائي بہ ناهي، جو انهن کان ڪجهہ بہ نہ ٿي سگهي. جيتري ڪجهہ ڪو هيٺو شخص يا ڪو هيٺو گروهہ پنهنجي حقن جي حوالي سان پنهنجي هيٺائيءَ جي ڳالهہ ٿو ڪري، پنهنجي محروميءَ جي ڳالهہ ٿو ڪري، انصافي انصاف جي، معقوليت جي يعني صلاح مصلحت ۽ سهمتيءَ جي ڳالهہ ٿو ڪري، اوتري تائين هو ڀلمانسائيءَ جا قدر، انساني قدر، پيدا ڪري ٿو، وڌائي ٿو، مضبوط ڪري ٿو، ۽ انهن تي عمل ڪرڻ جي يا عمل ڪرڻ جي امنگ جي ڳالهہ ڪري ٿو. اديب بہ ائين آهي ۽ اِهوئي ڪجهہ ڪري ٿو، ۽ انهيءَ معنيٰ ۾ ۽ انهيءَ حد تائين هن جو ادب يا هن جي ”ڳالهہ“ خود عمل آهي، ڇو تہ هو نہ رڳو ڳالهہ ڪري ٿو، پر قدرن جي ڳالهہ ڪري ٿو، ۽ انهن جي حوالي سان عمل جي اُتساهہ جي ڳالهہ بہ ڪري ٿو، يعني ڳالهين تي، قدرن تي عمل لاءِ تيار ڪري ٿو، ۽ ادب، هر ادب، ترقيءَ وارو (توڙي رجعت وارو)، منهنجي نظر ۾ آهي ئي اهو، جيڪو عمل لاءِ تيار ڪري. عمل لاءِ تيار ڪرڻ جو مطلب هيءُ تہ پهريائين تہ قدر پڌرو ٿئي، مقصد پڌرو ٿئي، ۽ ان جي راهہ پڌري ٿئي- ان ڏانهن نيندڙ راهہ، ان جي عمل جي راهہ.

اوهان کي خبر آهي، ۽ جيئن مون اڳ چيو، تہ قدرن يا مقصدن جي حوالي سان عمل جي راهہ ۽ اُن جو پنڌ سياست جي ڳالهہ آهي. ۽ هيءُ دراصل ادب

يا اديب جي هيئائيءَ جو، يا خود ان جي هار جو يا ڀاڄ جو مسئلو پڻ قدرن جي چونڊ، مقصدن جي چونڊ، جو مسئلو آهي. انفرادي قدرَ، انفرادي مقصدَ، موجود سماج ۽ ان جي موجود صورتحال جي بچاءَ ۾ جيا پي ڪي، بلڪ ان جي ماضيءَ ڏانهن موٽ يا رجعت ڪي، ۽ ان جي غالب طاقت يا اقتدار سان شراڪت ڪي، پنهنجي پورائيءَ لاءِ وڏيڪ سازگار ۽ ضروري سمجهن ٿا ۽ ڏسن ٿا، ۽ انهيءَ ڪري انهن قدرن کي انگريءَ ۾ Reactionary, Conservative يا Pro-establishment ,Power- oriented قدر ٿو چئجي- يعني قدامت پسند، رجعتي يا اقتدار پرست قدرَ: ۽ اجتماعي قدرَ اجتماعي مقصدَ، پنهنجي پورائيءَ لاءِ، اڳتي وڌڻ کي، نواڻ کي، تبديل کي، غالب اقتدار جي بت جي ڀڄڻ کي وڏيڪ سازگار ۽ ضروري ڏسن ٿا ۽ سمجهن ٿا، ۽ انهيءَ ڪري انهن قدرن کي Progressive يا Revolutionary يا Anti-establishment, Anti-power قدر ٿو چئجي- يعني ترقي پسند، انقلابي، اقتدار دشمن قدر. ادب سان ۽ اُن جي اِنهن پسند ڪيل قدرن سان ۽ انهن جي پورائيءَ يا حاصلات لاءِ گهربل عمل جي راهه سان، سياست سان، به اِنهيءَ ئي طرح اهي رجعت پسند يا ترقي پسند، انقلاب دشمن يا انقلاب دوست، اقتدار دشمن يا اقتدار پرست هجڻ جون صفتون لاڳو ڪري سگهبيون آهن. شڪست خورده يا فتح آشنا، يعني هار ڪاڏل يا سوڀياري، نراس يا آسائتي ادب هجڻ جو فيصلو به انهيءَ انفرادي يا اجتماعي سوچ جي طرز ۽ طريقي سان وابستگيءَ ۽ ان جي روشنيءَ ۾ ڪري سگهبو آهي ۽ ڪرڻ گهرجي.

هاڻي، انهيءَ ڳالهه کي، انهيءَ انفرادي ۽ اجتماعي قدرن جي بنيادي نقطي کي، آڏو رکي، پوءِ اسان جي دوستن جيڪي هن گڏجاڻيءَ ۾ ڳالهيون ٻولهيون ڪيون يا خيال ۽ رايا ظاهر ڪيا، تن تي اوهين ويچار ڪريو، ته جيڪي به ڪي به چار ڪتاب منهنجي قلم مان نڪتا آهن، يا جيڪي به ڪي مضمون لکيا اٿم، آکاڻيون لکيون اٿم، ترجما ڪيا اٿم، يا ٻيو به جو ڪجهه منهنجو ڪردار ۽ ڪم رهيو آهي، ان سڀ بابت اها سندن تورتڪ ڪيتري قدر پوري ۽ وزنائتي اوهان کي لڳي. بلڪ اوهان مان ٻين به جن مون کي پڙهيو آهي، منهنجي خيالن جو ۽ ڪردار جو ٿورو ڪجهه جائزو ورتو آهي، يا ان بابت

چاڙهڻ گهرن ٿا. تن کي پڻ انهيءَ هڪ ڳالهہ، انهيءَ هڪ نقطي، جي روشنيءَ ۾ ٿي منهنجي فڪر ۽ امنگ ۽ منهنجي هن مختصر زندگيءَ جي مختصر ڪم جي وٽ جي ڪٽ ڪرڻ جڳائي. منهنجي دلي مراد سڄي هن ڪم ۾ ۽ سڄيءَ هن هڪ ٿي مليل عمر جي هيءَ رهي آهي تہ اسين سنڌ وارا جنهن ڌرتيءَ تي ۽ جنهن سماج ۾ رهون ٿا، انهيءَ ڌرتيءَ ۽ سماج جي آڏو هڪڙو مقصد واضح ٿئي جيڪو وقت جو سڏ آهي، ۽ انهيءَ مقصد کي حاصل ڪرڻ لاءِ جيڪي رڪاوٽون يا رنڊڪون آهن انهن جي سڃاڻپ ڪئي وڃي، ۽ جيڪي سازگار يا مددگاري چيزون آهن، انهن کي پنهنجي سامهون چٽيءَ طرح ڏسي سگهون.

اِها ڳالهہ منهنجي سامهون چو هئي، اها منهنجي دل جي مراد اُن ۾ ڪيئن پيدا ٿي ۽ اسري، ان جو بہ هڪ سبب، هڪ پس منظر ۽ هڪ منطق هو ۽ آهي. آءٌ هڪڙو هاريءَ جو پٽ آهيان، ۽ سنڌ جي ٻهراڙيءَ جا اسين ويٺل آهيون ۽ پورهيت آهيون. غريبي، بيماري، جهالت، لاچاري ۽ ظلم، انهن جون اسان جيئريون جاڳنديون مجسم صورتون ڏٺيون آهن. Establishment يعني قائم نظام جي ڪنهن هڪ پڪ کي بہ اسان ڪڏهن اسان جو پاسو ڪندي نہ ڏٺو آهي. مذهب جيڪو قائم نظام جو روحاني پڪ بلڪ ٿنڀ آهي، تنهن سدائين ٻيءَ دنيا جي دڙڪن ۽ دلاسن سان اسان کي پنهنجن دکن ۽ بيوسين کي سهڻ ۽ وسارڻ سيکاريو. سرڪار جيڪا قائم نظام جي جسماني طاقت يا ساڀيان واري طاقت آهي، اها سدائين اسان جي دنيوي منصبدارن، ڏاڍن ۽ ظالمن جو هٿيو بہ رهي ۽ هٿيار بہ رهي. ۽ ٻنهي، مذهب ۽ سرڪار، گڏجي، جنهن هڪ ڳالهہ تي متفق ٿي، اسان کي بيوس ۽ لاچار ۽ محروم رکيو، اهو اسان کي اسان جي عقل کان ۽ پنهنجي ڪوشش کان. اسان سنڌ جي جيڪا واحد دنيوي تڪليف، هڪڙي ۽ هڪڙي بيمارين جي بيماري ڏٺي آهي، سا آهي ان جي "وڏيرا شاهي" (٩)، جنهن ۾ ان جي سڄي انساني خلق، بلڪ چؤپائي مخلوق بہ، ۽ ان جي سڄي ڌرتي ورتل آهي، ويندي اُن جا خود وڏيرا پاڻ بہ. اُها اسان جي سنڌ جي ڳچيءَ کان جهليو ۽ گهٽيو بيٺي آهي- ان کي ساهہ نٿي کڻڻ ڏئي. اُن سان، يعني اِنهيءَ وڏيراشاهيءَ سان ۽ ان جي حمايت ۾، اوهان مذهب کي بہ گڏ بيٺل ۽ استعمال ٿيندي ڏٺو هوندو. مذهب تي آءٌ

اهو کو بيجا يا بي عزتيءَ وارو حملو ڪو نہ ٿو ڪريان، ڇو تہ مذهب وڏو هڪ عزت دار ۽ باحرمت ڪرشمو آهي، ان تي ڪنهن بيجا ۽ هلڪڙائيءَ واري حملي ڪرڻ جي ڪو جرئت بہ نٿو ڪري سگهي- خاص طرح هن نئينءَ مذهبيت يا مذهب پرستيءَ جي دور ۾. آءٌ تہ مذهب جو عمل هن دنيا ۾ جيڪو مون ڏٺو آهي، ۽ اوهان بہ ڏٺو آهي، ان جي اها ڳالهہ ٿو ڪريان. ان جي شريعت جو پڪ ۽ طريقت جو پڪ ٻيئي ان وڏيراشاهيءَ جي پنيرائيءَ ۾ بيٺل آهن. بلڪ طريقت يعني پيري، سجاده نشينين جو چار ۽ سنڌ جو خاص سيدپٽو شريعت کان بہ وڌيڪ. ڇو تہ پير ۽ مرشد پاڻ ئي اسان وٽ وڏين وڏين زميندارين جا مالڪ آهن ۽ وڏا "وڏيرا" آهن. جيئن يورپ جي وچين اونداهي دؤر ۾ (١٠) ڪليسا جا ٻشپ ۽ ڪارڊينل وغيره هئا. سياست، يعني دنيوي رياست ۽ ان جي سرڪار جو نظام ۽ ان جي طاقت جي قبضيداريءَ ۽ استعمال جو چرخو تہ هونئن ئي وڏيراشاهيءَ جي بچاءَ ۽ بقا واسطي ان جا نفعيدار ۽ ان ۾ خوش گذاريندڙ ۽ سڪيا رهندڙ وڏيرا حڪمران پاڻ هلائين ٿا- روپ ان حڪومتي نظام ۽ ان سياسي عمل درآمديءَ جو پوءِ وقت جي ضرورت سارو ڪهڙو بہ هجي. ايرندڙ شاهوڪار شاهي جيڪا آهستي آهستي وڏا شهر وسائي ويئي هئي ۽ علم ۽ هنر ۾ وڌي رهي هئي ۽ وڏيرا شاهيءَ جي مدمقابل بنجي رهي هئي، تنهن کي هڪ واري تہ اُن، مذهب ۽ سياست کي پاڻ ۾ ملائي، شڪست ڏيئي پچائي ڪڍيو، پر وڏا شهر تہ ويٺا ڪو نہ هئا. ۽ شاهوڪار شاهي يا سرمائيداري، تجارت ۽ صنعت جي روپ ۾، هونئن ئي ايرٽي ۽ وڌٽي هئي- وڏيراشاهيءَ سان آخري ملهہ ڪرڻ لاءِ- سو وڏيرا شاهي اڄ وري بہ اسان وٽ شاهوڪار شاهيءَ جي اُپي واري تي چڙهيل آهي ۽ اڄها تي چار ئي عضوا چِت دسجي ۽ پنيءَ ير ڪري. بهرحال، اسان جي پنهنجي هيءَ وڏيرا شاهي اڄ پاڙي جي "وڏيراشاهين"- چوڌريت، مَلڪ شاهيءَ ۽ سردار شاهيءَ- سان اڻ برابريءَ ۽ ويڇارپ جي اتحاد هيٺ، مذهب ۽ سياست ٻنهي کي ڳنڍي، پنهنجي فائدي ۾ استعمال ڪري، ڊاڪٽر جنڪل ۽ مسٽر هائيڊ (١١) واري رول ۾، عالمي شاهوڪار شاهيءَ ۽ اُن جي عالمي سامراج جي سرڪس جي "ڪلائون" بڻي، پنهنجي خسيس جان جي بچاءَ ۽ جيئاپي جون اڏاريون گهڙيون گذاري رهي آهي. ۽ سڄي ملڪ جي هيءَ وڏي "وڏيرا

شاهي"، ڇاڪاڻ تہ انفرادي ۽ گروهي مفادن جي پاسبانيءَ جي چڪر ۾ ورتل آهي، انهيءَ ڪري ان جا قدر بہ انفرادي ۽ گروهي آهن- قدامت پسند، رجعت پرست، اقتدار دوست ۽ انقلاب دشمن- ۽ انهن جو اجتماعي قدرن- جدت پسند، ترقي مائل، اقتدار دشمن ۽ انقلاب دوست قدرن- سان ٽڪر لازمي آهي ۽ اٽل آهي، ۽ ان معرڪي ۾ اجتماعي قدرن جي سوڀ سان ئي مظلوم سنڌ جي مجبور ۽ محروم عام خلق پنهنجي ڇوٽڪاري ۽ بهتر زندگيءَ جا امڪان وابستہ ڏسي سگهي ٿي- جنهن محروم، مجبور ۽ مظلوم عام خلق سان ئي منهنجي پنهنجي ڄمڻ مرڻ جو واسطو رهيو آهي. هيءَ ازلي انگ آهي، جيڪو هر غيرتمند، خوددار ۽ باعزت ماڻهوءَ کي نباهڻو پوي ٿو- ڪنهن کي ڪيئن، ڪنهن کي ڪيئن.

اسان جي اسڪولي ڏينهن ۾، چوٿين درجي يعني هاڻوڪي ستين ڪلاس کان وٺي، انگلنڊ جي تاريخ پاڙهبي هئي. تاريخ پاڙهڻ جو طريقو اهڙو هو، ۽ ان جا درسي ڪتاب بہ انهيءَ انداز سان لکيل هئا، جو پهريائين تاريخي ڳالهيون ۽ واقعا سادن ۽ سولن لفظن ۾ ۽ مختصر طور پڙهائيندا هئا، ۽ پوءِ أهي ئي ڳالهيون ۽ واقعا جيئن جيئن مٿين درجن ۾ ويجبو هو تہ وڌيڪ تفصيل سان ۽ وڌيڪ کولي سمجهائيندا هئا- اُن کي تدريسي فن جي خيال کان تاريخ جي مطالعي جو اوسراڻو يا پرڪاشي (Developmental) طريقو چئجي ٿو.
انگلنڊ جي تاريخ جي سلسلي ۾ اسان کي يورپ ۽ آمريڪا جي تاريخ، خاص طرح اٽليءَ، آئرلنڊ، جرمنيءَ، يونائيٽيڊ اسٽيٽس آمريڪا ۽ فرانس جي تاريخ، جا أهي واقعا مثلاً روشن خيالي (Enlightenment)، نئين جيوت (Renaissance)، احتجاجيت (Protestantism)، اصلاح مذهب (Reformation)، ۽ آئرلنڊ جي جدوجهد آزادي، آمريڪا جي جنگ آزادي ۽ فرينچ انقلاب- جيتري قدر انهن جو انگلنڊ جي تاريخ سان واسطو هو- ۽ خود انگلنڊ جي تاريخ جون وڏيون وڏيون ڳالهيون مثلاً ١٢١٥ع جو بادشاهہ جان کان حاصل ڪيل شخصي، انفرادي ۽ سياسي آزادين جو وڏو پروانو (Magna Charta) ۽ پوءِ پارليامينٽ جي بنيادي جمهوري اداري جي اوسر جي ڳالهہ، فيوڊلزم (جنهن کي نوابيت يا جاگيرداري چئي سگهجي ٿو، ۽ سنڌ جي حوالي سان مان "وڏيرا شاهي" سڏيان ٿو)، ۽ مرڪنٽلزم (تجارتڪاري)،

۽ ان کان پوءِ انڊسٽريلزم (صنعتڪاري)، ۽ انگريز قوم جي عالمي حڪمرانيءَ جا ڪارناما ۽ سندن علم ۽ ادب ۽ فن جون ڳالهيون، ۽ انهن سيني ۾ ماڻهوءَ ۽ ماڻهن جي پنهنجي ڪردار، محنت ۽ حوصلي جي سوال ۽ سندن وڌندڙ اجتماعي ۽ جمهوري شعور جون ڳالهيون- اهي سڀ اسان جا استاد ڏاڍي هيج ۽ ڏيان سان اسان کي پاڙهيندا، پڙائيندا ۽ سمجهائيندا هئا. ڏاڍيون ڪي بنيادي ڳالهيون ۽ قدر انهن واقعن ۽ احوالن سان اسان جي آڏو ايندا هئا ۽ روشن ٿيندا هئا- آسماني علم جون ڳالهيون ۽ زميني علم جون ڳالهيون، خدائي اختيار جون ڳالهيون ۽ انساني اختيار جون ڳالهيون، آزاديءَ ۽ ذميداريءَ جون، حقن ۽ فرضن جون ڳالهيون، هيڪلي جيءَ جي چڱائيءَ جون ۽ سيني جي گڏيل چڱائيءَ جون ڳالهيون، پورهئي ۽ اپت ۽ انهن جي ورهاست ۽ کپت جون ڳالهيون، قومن جي عروج ۽ زوال جون، غلاميءَ ۽ آزاديءَ جون ڳالهيون وغيره وغيره. ۽ انهن سيني ڳالهين جا بنيادي قدر- انساني قدر، جمهوري قدر- اسان جي ذهن جي آڏو اڀرندا هئا ۽ نروار ٿيندا هئا. اسين پنهنجي تاريخ جون ڳالهيون ۽ واقعا پڻ هيٺين درجن ۾ پڙهڻ کان پوءِ مٿين درجن ۾ بہ پڙهندا ٿي رهياسين. اسان مان جن جن جو، جيڪو جيڪو، پنهنجي پنهنجي سماجي حالتن ۽ پس منظر جو ذاتي تجربو هو، ان جي روشنيءَ ۾ اسين هن سڄيءَ سکيا مان پنهنجا پنهنجا سبق وٺندا ۽ سکندا ٿي رهياسين.

منهنجو پنهنجي سر هن سڄيءَ تربيتي اوسر ۽ هن سڄي تعليمي عمل جي دوران ذهني لاڙو هردم انهيءَ پاسي ڏانهن هوندو هو تہ هنن سمورين ڳالهين، هن سڄيءَ ڄاڻ، هنن سيني قدرن ۽ فڪري ماڻن جو اسان جي پنهنجي تجربي ۾ آيل ڏک سور سان ۽ اسان جن پنهنجن مسئلن سان ڪهڙو لاڳاپو ٿي سگهيو ٿي، ۽ اهي اسان لاءِ اُن سڄي ڏک جي لهڻ ۽ انهن مسئلن جي دفعي ٿيڻ ۾ ڪيئن ٿي ڪم اچي سگهيا. مون کي پنهنجي ڏاڍي مرحيات کان ٻڌل هو تہ "ماڻهو ڪٿي بہ هجي ۽ ڪهڙيءَ بہ "هنباريءَ" تي رسيل هجي، پر پنهنجا ڪک هن کي ساريا پيا هوندا تہ ڪهڙي حال ۾ آهن- سڄڻ ۽ ساٿيهہ ڪنهن اٿاسي وسري؟"

تہ مون پنهنجا اُهي ڏک سور ۽ مسئلا ڏٺا ٿي تہ اُهي مون کي يورپ جي

اُن وچين اونداهي دور جي ڏکن سورن ۽ مسئلن جهڙائي لڳاتي. بلڪ هاڻي بہ مون کي ائين ٿو لڳي، رڳو مڪينن ۽ مڪان پٽي جو فرق آهي، وقتَ اسان جي ذهنن ۾ ۽ اسان جي حالتن تي پنهنجا پيرا دنيا جي سجاڳ ۽ آزاد ۽ سڌريل قومن جي ڀيٽ ۾، ڏاڍا کي ٿورا ۽ ڏاڍا کي ڪچا ۽ مٿاڇرائي قسم جا ڇڏيا آهن.

انگريزي ٻوليءَ ۽ ان جي ڪتابن يا انگريزن هٿان قائم ڪيل اسڪولن جي تعليم بابت، جيئن اڄ تيئن انهن ڏينهن ۾ بہ، حجاب ۽ ڊپ هو- ڪجهہ انهن کان نفرت جي ڪري ۽ ڪجهہ پنهنجي ريت رسم ۽ رهت سهت سان گهڻي ريجهہ رس ۽ قرب ڪري، پر انهيءَ خلوص ۽ معصوميءَ واري خيال سان گڏ، ان ۾ سڪئي ستابي، هوندَ واري ڀَڪ جي پنهنجي خودغرضي ۽ ان جو پنهنجو مفاد بہ شامل هو ۽ گهڻي قدر بلڪ اصل ۾ هو ئي اهو. جو تہ اهي سڪيا سگهارا مفادي ماڻهو ڀاڻ تہ ان تعليم جو ۽ دشمن انگريز جي قربت جو ٻنهي هٿن سان فائدو پيا وٺندا هئا پر پنهنجن ڪمين ڪاسبين، هارين نارين ۽ عام خادم خلق لاءِ هو سڌيءَ طرح پاڻ بہ ۽ پنهنجي زير حڪم ۽ زير اثر مذهبي ۽ سماجي خيالن ۽ وسيلن معرفت بہ "انگريزي تعليم" جي خلاف هر طرح جي زهرناڪ پروپيگنڊا چالو رکيو وينا هوندا هئا. يورپ جي هر اها ڳالهہ ۽ هر اها شيءِ، جيڪا کين وڻندي هئي ۽ فائدو ڏيندي هئي، سا هو قبوليندا هئا ۽ ڪم آڻيندا هئا، يورپ جي هر اها ڳالهہ ۽ هر اهو لاڙو ۽ عمل جيڪو سندن حاڪماڻي مفاد جي خلاف ۽ عام خادم خلق جي فائدي ۾ پائيندا هئا، ان تي حرام هجڻ جون فتوائون ۽ ضبطيءَ ۽ پابنديءَ جا حڪم ۽ قانون هٿي ڇڏيندا هئا. ۽ اڄ بہ "جو موجود سدا موجود" (Status quo) واري ڳالهہ، جا هتي اسان وٽ توڙي ٻئي سڄي پوئتي پيل، مغربي سامراج جي زيردست عالم ۾ زور وٺيو بيٺي آهي، سا بہ انهيءَ هڪ ۽ خالص انهيءَ هڪ منطق هيٺ. هيءُ فقط ذهني ۽ جسماني سک ۽ عافيت جي يڪ طرفائيءَ جو سوال آهي. ڏاڍن ۽ شاهوڪارن لاءِ اها عافيت جيتري گهڻي اوتري ٿوري، ۽ انهن جي وس ۾ هجي تہ هيٺن ۽ غريب عوام لاءِ اُن جي هڪ رتي بہ حرام ڪري ڇڏين.

تہ اِنهن ڳالهين کي اوهين سڀ ڄاڻو ٿا، جي نہ ڄاڻندا هجو ها تہ هيٺن

مون سان گڏجي ويهو ئي نہ ها ۽ منهنجن ڪتابن، مضمونن ۽ خيالن بابت جيڪي ڳالهيون ڪيون اٿوَ سي هوند نہ ڪيو ها.

بهرحال، يورپ جي سڀ ڳالهين جي هڪ ڳالهہ، جا اسان جي حالتن سان، منهنجي ننڍپڻ ۾ مون کي توڙي اڄ بہ مون کي پوري پوري ٺهڪندڙ لڳي ٿي، سا آهي ان جي فرينچ انقلاب جي ڳالهہ. فرينچ انقلابَ فرانس جي، ۽ ان سان گڏ يورپ جي، فيوڊلزم (نوابيت، جاگيرداريت) جي عمارت کي ڊاٿو، ۽ ان جي تاريڪ خياليءَ، آمريت ۽ اڻ برابريءَ کي ختم ڪرڻ جي دعوا ڪئي ۽ ان جي جاء تـي آزاديءَ (Liberty)، ڀـائـپـيءَ (Fraternity) ۽ بـرابـريءَ (Equality) جا وڏي واڪ نعرا هنيا. انهن نعرن لاء چيو ويجي ٿو تہ اهي اسلام جا نعرا هئا ۽ يورپ وارن وٽ مسلمانن وٽان پهتا، ۽ اِها ڳالهہ اوسين تائين صحيح بہ ٿي سگهي ٿي. ڪنهن چڱيءَ شيءِ جي وارثيءَ جي ڪو دعوا ڪري، تہ اُن لاء ان کي انهيءَ نيڪ خيال آرائيءَ ۽ سعادت جون مبارڪون بہ ڏجن، پر ڪنهن وٽ يا ڪنهن هنڌ ڪا چڱي شيءِ ڏسي، ڪو پاڻ وٽندڙ يا پاڻ وٽائيندڙ ماڻهو يا گروهہ پري ڪان ئي دعوا ڪري تہ اِها منهنجي آهي، تہ اها ڪا ان جي ٿي ڪانہ ٿي پوي- ان لاء سندس سلسلي جي حقيقي ۽ واقعاتي شين کي جاچبو ۽ ڏسبو. هونئن بہ انساني فڪر ۽ عمل جي دنيا ۾ رڳو ڪنهن نعري هڻڻ يا ڪنهن قدر يا خيال جي دعوا ڪرڻ جي ڳالهہ ڪانهي. هر نعرو، هر قدر، هر خيال هڪ تہ ڪنهن خاص انساني تجربي يا عمل جي صورت جو عڪاس يا ترجمان ٿئي ٿو ۽ ٿيڻ گهرجي، ۽ ٻيو تہ اهو ان تجربي يا عمل جي وڌڻ ۽ رچجڻ جي سلسلي سان وڌي ٿو ۽ رچجي ٿو. اِن پور وچوٽ ۽ گڏوگڏ رچجڻ جي صورت ۾ ئي اهڙين چئبو تہ اهو موجود آهي، متحرڪ يا فعال آهي ۽ بدلجي بہ ٿو، پر بنيادي طرح ان جي اصليت ساڳي ئي ٿي رهي، ۽ تيستائين تہ ان جي مالڪيءَ يا وارثيءَ جي دعوا هر اُهو لاڳاپيل ماڻهو يا ماڻهن جو هر اهو لاڳاپيل گروهہ ڪري بہ سگهي ٿو ۽ ان کي پنهنجو بہ چئي سگهي ٿو. پر ٻيءَ صورت ۾ جڏهن ان کي جنم ڏيندڙ ۽ صورت بخشيندڙ اهو انساني تجربو يا اها انساني عمل جي واقعيت ان سان شامل نہ آهي ۽ ٻنهي ۾ ويڇو ۽ لاتعلقي پيدا ٿئي ٿي- ۽ ائين تڏهن ٿئي ٿو جڏهن بدليل حالتن جي لحاظ کان ٻنهي جي پُورَ وچوٽ گڏوگڏ وڌڻ ۽ رچجڻ

جي گنجائش ڪانہ ٿي رهي- تڏهن اهو نعرو، خيال يا قدر ٿلهو هڪَ ٻوليءَ جو لفظ يا اصطلاح ئي ٿو وڃي رهي ۽ ڪابہ معنيٰ ۽ مراد ان ۾ باقي ڪانہ ٿي بچي. ۽ پوءِ ان جو جپ يا ورد ۽ ان جي ٻـي ڪا حـمـد ۽ ثـنا. تـعـريف يا تشريح رڳو بت پرستانہ لفاظي ۽ وِندَ بنجي وڃي ٿي، جا خودفريبيءَ، طفل تسليءَ، ڪنهن منافقيءَ ۽ مڪر جو تہ ڪم ڏيئي سگهي ٿي، پر ٻيو ان جو ڪو ڪارج باقي ڪونہ ٿـو رهي. مـقـدس ڪـان مـقـدس لـفـظَ، اصطـلاح يا ڪلمات بہ اٿين انساني تجربي يا عمل جي ساهہ سڌير يا تخليقي دائري مان نڪري، فقط ٻوليءَ جي زينت يا پـرتـي جا آواز بنجي وڃن ٿا. ۽ پوءِ اڪثر انهن جي مالڪي يا وارثي جتائڻ وارا منافق ۽ مڪار انهن جي نالي ۽ آڙ ۾ ظلم ۽ ڏاڍ جي بازار لڳايو، رڳو پنهنجو سَبر ۽ سٽيو. مفت خورو ۽ ڪاٺو وجود قائم ڪيو بيٺا رهندا آهن؛ ۽ اهڙيءَ صورتحال لاءِ ئي پوءِ چيو ويندو آهي ۽ چئبو رهبو رهيو آهي؛ "اي خدا، اي سچ، اي مذهب، اي جمهوريت.... ڇا ڇا نہ ظلم ۽ ڪنورتا جا ڪم تنهنجي نالي ۾ واقع ٿيندا ٿا رهن!"

حقيقت ۾ انسان جِي زندگيءَ سان Commitment جنهن لاءِ مون لفظ "سِر سيتائي" هڪ ٻن هنڌ ڪم آندو آهي، اهو هڪ ئي انساني قدر يا ماڻ آهي، جو نت نئون ۽ سدا موجود آهي، وڌندو رهي ٿو ۽ پچندو، پختو ٿيندو ۽ رچندو رهي ٿو. ۽ انهيءَ ڪري ڪڏهن بہ بي معنيٰ ۽ اِڪارٿ ٿيڻو نہ آهي. ۽ هيءَ زندگيءَ سان ڪمٽمينٽ يا سِرَ سيتائيءَ جو قدر پنهنجي اصل ۾، ڪورَ ۾، بنياد ۾، ڇا آهي؟ اهو آهي انسان جو پنهنجي سچي "آءٌ پڻي" سان ڳانڍاپو ۽ امنگ. "انسان ئي هر شيءِ جو قدر آهي، ماڻ آهي-" جيئن يونان جي هڪ فيلسوف (١٢) جي نالي سان اسان کي ٻڌايو ويو آهي. هيءُ بنهہ اصلوڪو انساني قدر آهي، جو پيدا ٿيو آهي انسان جي جيئڻ جي تجربي مان ۽ عڪاس آهي، ترجمان آهي، اُن جي اُن جيئڻ جي عمل جو. آزادي، آجائي يا آجائپ؛ ياڻپي، ٻڌي يا سبنڌ؛ ۽ برابري، هڪجهڙائي يا هڪسرائي- هن "آءٌ پڻي" جا توسيعي، معاون يا واڌو قدر آهن. ۽ انساني جيئاپي جي تجربي جي اوسر ۽ رچاءَ جون مزيد صورتون آهن. يونان جي فيلسوفن هنن قدرن جي بچاءَ ۽ عمل جي وڌندڙ ضمانت Democracy ۾ ڏٺي، جنهن کي "جمهوريت" کان علاوه، اسين "ماڻهن جو راڄ"، "لوڪ راڄ" "انساني خود حڪومت"

چئي سگهون ٿا. ۽ اُن سان لاڳاپيل انساني تجربن جا ترجمان به ڪيئي واڌو قدر ۽ ماڻ آهن، جن کي "جمهوري قدر"، "عوامي قدر" يا "عام انساني قدر" چئجي ٿو. اِها "انساني خود حڪومت" يونانين سڪندر اعظم جي ڪاهه وقت، ٣٢٥- ٣٢٦ قبل مسيح واريءَ سنڌ ۾، هتي اسان وٽ به موجود ڏٺي هئي- جيتري قدر اُن جي تجربي ۽ عمل جي صورت ڪان.هو پوئتي پنهنجي ملڪ ۾ ان جا شناسا هئا.- ۽ سنڌن تاريخ نويسن جي اُنهيءَ رڪارڊ ٿيل حقيقت جي روشنيءَ ۾ اسين پنهنجي سنڌ کي به "جمهوريت جي ماتريومي" چئي سگهون ٿا، بلڪل ائين جيئن يونان پاران انهيءَ قسم جي دعوا ڪئي وڃي ٿي. ارسطوءَ جي ڪتاب Politics ۾ ۽ افلاطون جي Republic ۾، هي "حريت"، "اخوت" ۽ "مساوات" جا انساني قدر، "جمهوريت" ۽ "انصاف" جي حوالي سان، جن جو مطالعو انهن ڪتابن ۾ پيش ڪيل آهي، بلڪل اِنهن ئي لفظن جي صورت ۾، موجود آهن- ۽ هر ڪو اُهي انهن جڳ مشهور ڪتابن ۾ پڙهي سگهي ٿو.

اوهان کي بهرحال خبر آهي ته خوديونانين جي، ۽ پڻ سنڌ جي، اُن پنهنجي چٽيل "جمهوريت" ۽ ان جي اُنهن مُول قدرن سان لاڳاپيل، پور وچوٽ ۽ گڏوگڏ، سنڌن ڪهربل تجربي يا عمل جي صورت جو ڇا حال هو! يونان جي شهري جمهوريتن، اٿينس توڙي اسپارٽا، ۾ فقط ١٥ يا ٢٠ في صدي ماڻهو هوندا هئا، جيڪي آزاد هوندا هئا ۽ جيڪي Citizens يا "شهري" سڏبا هئا، ۽ باقي ٨٠ يا ٨٥ في صدي ماڻهو جيڪي اُتي هئا سي سيئي غلام هوندا هئا ۽ اهي "ڏاريان" يعني معزز ۽ آزاد نگرواسين کان الڳ ۽ پري، بنهه ڇڻ اڇوت، شماربا هئا؛ ايتري تائين، جو اُنهيءَ دور جي هڪڙي دل جلئي عالم کي چوڻو پيو ته "هيءَ جيڪا پيريڪلس (١٣) جي جمهوريت آهي، سا ته غلاميءَ سان ريڏي ويئي آهي! اصل ائين، جو جيڪڏهن غلامن جو رت ۽ پگهر وٽس نه هجي، ته سندس "معزز شهرين" کي رڳو گڏجي ويهڻ جي به فرصت ڪا نه ملي سگهي!"- جو ڪڏهن ويهي ڪٿي ڳالهائي سگهن، فيصلا ڪري سگهن يا ٻيون ڪي لکڻ پڙهڻ جون، راڳ رنگ جون، سوچ ويچار يا خوش خير جون، يعني تهذيبي، ڪي ڳالهيون ئي ڪري سگهن! ته يونان جي جيڪا جمهوريت هئي، جنهن کي اڄ به ايترو پچاريو ٿو وڃي، اُن لاءِ لازمي

هو تہ غلامي هجي، ۸۰-۸۵ في صدي غلام هجن تہ ۱۵-۲۰ في صدي آزاد شهري اُها ماڻي سگهن ۽ هلائي سگهن! تنهن کان سواءِ اُنهن جي هڪ هڪ "شهري جمهوريت" جو جملي آدم بنهہ ڪو چند هزارن ۾ هوندو هو، مثلاً "اٿينس شهر جو ڪل آدم ۱۵-۲۰ هزار مس هو، جن ۾ هزار ڏيڍ هزار ئي آزاد شهري هئا ۽ اُهي ئي لائق انسان، قابل انسان ۽ شريف انسان، بلڪ سڄيءَ مخلوق ۾ اشرف انسان هئا- ۽ اهي سڀ سڏ تي يا مقرر ڏينهن تي گڏجي ويهندا هئا ۽ فيصلا ڪندا هئا- انهن وٽ Representation يعني عيوضيپڻي يا نمائندگيءَ جو اصول عمل ۾ ڪو نہ هو، جهن جي انهن کي سندن جمهوريت جي ان صورت ۾ ضرورت بہ ڪا نہ هئي. تہ جيتوڻيڪ اٿينس ۾ آزادي، اخوت ۽ مساوات جا نعرا هئا، پر ڇاڪاڻ تہ وقت جون يا سندن سماج جي اوسر جون حالتون اهڙيون هيون، انهيءَ ڪري سندن جمهوريت جي تجربي يا عمل جي صورت کان يعني ان جي مول قدرن جي فائدي يا فيض کان اڪثريت محروم هئي. ۽ انهيءَ ڪري ئي اها سندن "شهري جمهوريت"، اڳتي هلي، ناڪام ٿي، ۽ رومن آمريت ۽ رومن شهنشاهيءَ جي زد ۾ اچي، ان کي ڪيئي صديون رومن بالادستيءَ هيٺ گهارڻو پيو؛ ۽ هتي اسان جي سنڌ جي شهرن يا نگرن ۾ جنهن جمهوريت کي جيئن سڪندر اعظم جي واقع نگارن ان دور ۾ ڏٺو هو ۽ بيان ڪيو هو، ان جو حال بہ ڪجهہ اهوئي هو، جو ٿورا "آريا" ۽ گهڻا "اڻ آريا"، ٿورا آزاد نگرواسي ۽ "اشراف" ۽ گهڻا دسيہ ۽ "اڇوت".

رومن آمريت جي ڇهن ڪن صدين جي ڏکهي دور ۾، جيڪو پڻ لاڳيتيءَ غلاميءَ جو دور هو، غلامن آقائيت خلاف تمام گهڻيون بغاوتون ڪيون- ڪي ننڍيون، ڪي وڏيون، ۽ هزارين لکين غلامن انهن بغاوتن ۾ پنهنجون جانيون ڏنيون. نيٺ جڏهن کيتن ۾ پيٽ تي ڳهندڙ ۽ مارون جهليندڙ غلامن جي ڪم مان زراعت جي پيداوار وڌڻ بدران گهٽجڻ لڳي ۽ آقائن جي فضوليات ۽ شادمانن تي اثر پوڻ لڳو ۽ وڌندڙ آدم لاءِ رڳي پورت ئي مشڪل ڳالهہ بڻجي پيئي، تڏهن زراعت جي پيداوار ۾ حصيداريءَ يا بٽئيءَ کي رواج ڏنو ويو ۽ ائين "غلامن" جي جاءِ تي کيتن ۾ بي زمين پر پائبند "هاري" ڪم ڪرڻ لڳا، ۽ ائين آهستي آهستي، درجي بدرجي، سلطان شاهيءَ (Monarchy)

سان گڏ يورپ ۾ فيوڊلزم (ذاتي نوابيت يا جاگيرداري) رائج ٿي. رومن آمريت وانگر هيءَ فيوڊلزم جو سڄو دور يورپ جا ماڻهو جمهوريت کان ناآشنا رهيا ۽ ائين، سواءِ خود اميرن ۽ نوابن جي- جيڪي هونئن ئي آپي خان ۽ پاڻ وهيٺا حاڪم هئا- ٻيا سڀ ماڻهو جمهوريت جي شهري يعني انفرادي ۽ سياسي آزادين کان محروم رهيا. ١٢٢٥ع ۾ انگلنڊ جي بادشاهه جان (King John) کان، جو آزادين جو مئگناچارٽا حاصل ڪيو ويو هو، سو گهٽي قدر هن جي فيوڊل لارڊس يعني ڏنَ- پَرو نوابن ئي پاڻ لاءِ هن کان حاصل ڪيو هو. مسيحي ڪليسا، رومن پاپائيت جي سربراهيءَ ۾، يورپ جي سلطان شاهيءَ ۽ فيوڊلزم کي نه فقط دعائون ڏنيون پر پورو پورو ٽيڪو به ڏنو ۽ يورپ جي هر ملڪ ۾ پاڻ ئي وڏيون وڏيون جاگيرون هٿ ڪري، فيوڊلزم جي سڄي سرشتي ۾ نه فقط حصيدار پر ان جي هڪ مُک وصي وارث هجڻ جي دعويدار بنجي ويئي. ان جي مدد ۽ بچاءَ ۾ ڪليسا پوءِ مذهب کي نظرياتي ڍال طور پيش ڪيو- ۽ هر قسم جي تاريڪ خياليءَ جي پنپرائي ڪئي ۽ ان کي فروغ ڏنو- ايتري قدر، جو يورپ جي ان دور کي Dark Ages يعني "اونداهو دور" سڏيو ويو. ان جي جواب ۾ روشن خياليءَ جي تحريڪ اڀري جنهن کي "نئين جيوت"، "نئين زندگي"، "حيات نو" جو امنگ پريو ۽ اتساهيندڙ نالو ڏنو ويو، جنهن جي نتيجي ۾ ڪليسا خلاف "تحريڪ احتجاج" يا "تحريڪ اعتراض" وجود ۾ آئي، ۽ اڳتي هلي، 1789ع ۾، فيوڊلزم جي خلاف انقلاب فرانس واقع ٿيو.

انقلاب فرانس ذريعي اصلوڪي انساني قدر يعني انسان جي پنهنجي "آءُ پڻي" سان ڳانڍاپي جو، زندگيءَ سان ڪمٽمينٽ جو، قدرن جي قدرَ انسان سان صداقت ۽ وفا جو اعادو ڪيو ويو- ان جي واڌو يا سهڪاري قدرن آزاديءَ، اخوت ۽ مساوات جو اعادو ڪيو ويو، ۽ انهن جي بچاءَ ۽ حاصلات جي عملي صورت يعني Democracy تي نظرثاني وجهي، پنهنجي سماج جي موجود حالات مطابق، اُن جي نفاذَ جو اهتمام ڪيو ويو. هُو، جو ڪليسا آسمان تي ويٺل پنهنجي خدا کي ڪل ارضي سلطانن جي سلطان جو درجو ڏيئي، ۽ پاڻ کي ڌرتيءَ تي اُن جو مختار عام چوائي، ماڻهن کي اُن جي ٻيءَ دنيا ۾ بهشت جي جاگيرن عطا ڪرڻ جا پروانا جاري ٿي ڪيا، ۽ ائين ڌرتيءَ

تي موجود فيوڊلزم جي سلطان شاهيءَ، ڏن پرو جاگيرداريءَ ۽ اُن ۾ ٻه پنهنجي عام مختاريءَ يا ڪمداريءَ جي حيثيت ڪي قديمي انسان جي تصور ۾ آيل خدا ۽ اُن جي درجاتي يا طبقاتي بادشاهت جو ئي عڪس يا متبادل نظام ثابت ٿي ڪيو. ۽ ائين فيوڊلزم لاءِ ازليت ۽ ابديت جي دعويٰ ٿي ڪئي ۽ چيو ٿي تہ ڌرتيءَ تي اُهو خدائي نظام هو. ۽ اِنهيءَ ڪري دائمي هو، سدا قائم رهڻو هو، ۽ بدلجي يا ختم ٿي نٿي سگهيو- انقلاب فرانس ڪليسا جي اُن خودساختہ، خودپسند ۽ خودغرض دعويٰ جو انڪار ڪندي، فيوڊلزم ڪي ڍاهي، ان سڄي استدلالي مانڊاڻ جي نفي ڪئي ۽ اُن ڪي باطل ثابت ڪيو.

انقلاب فرانس جي مفڪرن ۽ اڳواڻن ۽ ڪارڪنن، جن اُن لاءِ پنهنجون جانيون قربان ڪيون، ڏک ڏٺا ۽ عذاب سٺا، تن ائين ٿي سوچيو تہ هو سيني انسانن لاءِ وڙهي رهيا هئا، جو تہ هو عام انساني جيوت جي سک ۽ سهنج جي بنيادي انساني قدرن لاءِ وڙهي رهيا هئا ۽ سندن جمهوريت توڙي ان جي توسيعي قدرن- آزادي، اخوت ۽ مساوات- جا نعرا سڄيءَ انسان ذات لاءِ هئا. پر اوهان ڪي خبر آهي تہ هو سچ پچ ۽ فوري ۽ عملي طور تہ فقط فرينچ سماج جي وچين يا شهري طبقي جي آزاديءَ، اخوت ۽ مساوات لاءِ وڙهي رهيا هئا- ۽ اُن ۾ بہ هو فقط فيوڊل آمريت کان ۽ اُن جي تاريڪ خياليءَ ۽ سياسي ۽ سماجي پائبندين کان خود پاڻ ڪي آزاد ڪري رهيا هئا. ۽ اُن ڪارروائيءَ ۾ فرانس جا بي زمين ۽ پائبند هاري بہ ساڳيءَ طرح آزاد ٿيڻا هئا سي ٿيا. ۽ اُهي بہ روشن خياليءَ کان ڪنهن قدر فيضياب ٿيا. ۽ يورپ جي ٻين ملڪن بلڪ سڄيءَ دنيا ۾ بہ اُن آزاديءَ ۽ روشن خياليءَ جو ڪافي چوٻول ٿيو ۽ ان جي هڪ نہ ٻئي جهيڙي تجربي ۽ عمل جي صورت کان بہ دنيا جو ڪافي حصو روشناس ٿيو. پر انقلاب فرانس جنهن جمهوريت جي خود علمبرداري ڪئي، اُها اڄ بہ "بورزوا" جمهوريت ئي سڏجي ٿي- يعني "وچين طبقي" جي ماڻهن جي، "شهري" ماڻهن جي، جمهوريت- جو تہ هڪ تہ ان جي علمبرداري شهرين يعني واپار ۽ ڪاريگريءَ جي اڀرندڙ مرڪزن ۾ مقيم واپارين ۽ ڪاريگرن ڪئي، جيڪي اُپتڪارن جي سامان يا سهولتن ڪي ڪپتڪارن تائين رسائڻ لاءِ وچ جي ڳانڍاپي يا وسيلي جو ڪم ڏيندڙ هئا. ۽ انهيءَ ڪري ئي "بورزوا" يعني" وچون شهري طبقو" (۱۴) سڏبا هئا. ۽ ٻيو تہ اُن" جمهوريت" جا

انفرادي حق ۽ سياسي آزاديون پڻي سڄي عوام کي پڻ اهڙيون ۽ اوتريون ئي ملبون، جهڙيون خود انقلاب جي اڳواڻ اَن وچين طبقي کي گهربل هيون ۽ اَن کي مليون. يعني ووٽ جو حق، قانون جي آڏو برابريءَ جو حق، ترقيءَ يعني وڌڻ ۽ سڌرڻ جي موقعن جي برابريءَ جو حق وغيره. ۽ سڀ کان وڌ ۽ فوري فائدي جي ڳالهہ تہ جاگيري محصولن ۽ پابندين کان آزاديءَ ۽ آزاد تجارت جو حق. ۽ اُنهن سيني کي "شهري آزاديون" ۽ "شهري برابريءَ جا حق" يا فقط "سياسي آزاديون" سڏيو ويو. جن آزادين جو اڳتي هلي بہ خاص فائدو اُنهن ئي ورتو جيڪي واپاري ۽ ڪاريگر هئا ۽ شهرن ۾ رهندڙ هئا. جن کي پوءِ Industrial Magnates. ديو صنعتڪار، ۽ Capitalist Tacoons ، اڻ ڏاپندڙ، ڪاٺو يا ڳورپٽ سرمائيدار. سڏيو ويو. ۽ اُنهن جي "اخوت" ۽ "مساوات" جو حال تڏهن بہ، انقلاب جي اُتساهہ ۽ عشق جي پاڻپيءَ ۽ شراڪت کي ڇڏي ڪري، اَهو ئي هو جهڙو ۽ جيڪو هتي اسان جي پنهنجي "اخوت" ۽ "مساوات" جو اڄ حال آهي تہ هتي ڏٺي بہ فقط مسجد ۾-

اڪ هي صف مين ڪَڙي هوگئي محمود و اياز
نہ ڪوئي بنده رها نہ ڪوئي بنده نوازا-

۽ اڄ سندن اُنهن "بورزوا" آزاديءَ، برابريءَ ۽ پاڻپيءَ جي دعوائن جو حال سندن اڳواڻ بورزوا جمهوري ملڪن، مغرب جي سرمائيداريءَ سامراج جمهوريتن، جو اهو آهي، جو شاهوڪار فرد توڙي ملڪ آزاد آهن تہ وڌيڪ شاهوڪار ٿين ۽ غريب فرد توڙي ملڪ آزاد آهن تہ وڌيڪ غريب ٿين. ۽ ائين ڏرين کي پنهنجي پنهنجي مُنهَن سامهون اڳتي وڌڻ جي آزادي ۽ اَن جا Equal موقعا آهن- جنهن Liberty، Equality تي هو ايترو ناز ڪن ٿا- ۽ ان لاءِ سڄيءَ دنيا کي عالمي جنگ جي تباهڪاريءَ بلڪ جوهري پَرلئي ۾ اڇلڻ لاءِ تيار آهن. هيءَ سندن آزاديءَ ۽ مساوات جي ڳالهہ اُهائي "آزاد تجارت" واري ڳالهہ آهي، جنهن کي تڏهن، انقلاب فرانس جي ڏينهن ۾، هو Laissez-faire (جند آزاد- خاص طرح واپار ۾) چوندا هئا ۽ هاڻي هو Free Enterprise، آزاد جوکم ڪاري، سڏين ٿا.

تہ يونان جي شهري جمهوريت (آزاد شهرين جي حڪومت) جيڪا قديم

اشتراڪيت جي زوال کان پوءِ، غلاميءَ جي بنياد تي، "آزاد شهرين" جي پنهنجي سياسي تجربي ۽ عمل جي صورت جو مظهر هئي: تنهن کان پوءِ انقلاب فرانس جي نتيجي ۾ هڪ وڏيڪ بهتر ۽ اوچي قسم جي بورزوا جمهوريت (وچين طبقي جي حڪومت) وجود ۾ آئي، اها فيوڊلزم جي زوال کان پوءِ، اجرت ڪاريءَ يعني "آزاد، ويڪو پورهئي جي بنياد تي "آزاد تاجرن ۽ صنعتڪارن" جي پنهنجي تجربي ۽ عمل جي صورت هئي. ٻنهي جمهوريتن ۾ آزاديءَ، مساوات ۽ اخوت جا توسيعي قدر، نعرن جي صورت ۾، موجود هئا، پر عملاً اهي جيڪي ڪجهه هئا، سي وقت جي اڳواڻ ۽ حڪمران طبقي ڪي ئي ميسر هئا- يونان جي غلامن لاءِ يا فرانس جي نالي ماتر "آزاد" پورهيتن لاءِ عملي طور انهن جي رکو ڳالهه هئي، جو تہ شهري، سماجي يا سياسي آزاديءَ، سواءِ اقتصادي برابريءَ جي، ڪا معني ڪانہ ٿي رکي، ۽ مساوات ۽ اخوت جو سوال بہ شاهوڪار ۽ غريب جي وچ ۾ ٺلهو هڪ چرچو ئي هجي ٿو.

۽ انهيءَ ڪري ئي اڄ جي پرولتاري جمهوريت (پورهيتن جي لوڪ سرڪار)، جيڪا سرمائيداريءَ جي زوال کان پوءِ، اشتراڪ جي بنياد تي، وڏيڪ آزاد محنتڪارن جي جمهوريت آهي، سا اها دعوي ڪري رهي آهي تہ ڇاڪاڻ تہ ونس اقتصادي برابريءَ جي تجربي ۽ عمل جي صورت بہ موجود آهي، انهيءَ ڪري اهائي جمهوريت سڌريل، وڏيڪ رچيل ۽ انسان جي اڄ جي اوچي ذهين پد تي پهتل ۽ آن سان ٺهڪي ايندڙ جمهوريت آهي.

تہ هر انساني تصورَ ۽ خيال، هر انساني قدرَ ۽ ماڻ، ارتقا پذير آهي ۽ ارتقا ڪري ٿو، ۽ وقتً ان جي ڏانچي ۾ مال ۽ خاڪي ۾ رنگ پري ٿو- آن بابت انساني تجربي يا عمل جي صورت آهر. جيڪڏهن انساني قدرَ ۽ آن بنسبت انساني تجربي يا عمل جو پاڻ ۾ اِهو سبنڌ يا اِها موافقت ٽٽي پوي ٿي، يا ٻنهي جي آن متوازي ارتقا جو، ڪن تاريخي يا عملي يا طبعي حالات جي اثر سبب، امڪان باقي نٿو رهي، تہ هر اهو قدر يا اهو خيال جيڪو انساني تجربي يا عمل کان ائين ڪٽجي الڳ ٿي وڃي ٿو، انسان لاءِ نہ رکو بيڪار پر سخت هاڃيڪار بلڪ وڏيءَ مصيبت جو سبب بنجي پوي ٿو، ۽ اهڙيءَ صورت ۾ آن سان مزيد محبت ۽ عقيدت بت پرستانہ محبت ۽ بت

پرستاڻي عقيدت ڇنبي، چاهي اهو قدر يا اهو خيال پنهنجي دور ۾ ڪيترو به مفيد رهيو هجي ۽ پوءِ ڪيترو به مقدس يا سچورو مڃيو ويو هجي يا مڃجي رهيو هجي.

اهڙيءَ طرح اچ جڏهن اسين هتي پاڻ وٽ سياست، مذهب، جمهوريت، آزاديءَ، انقلاب وغيره جا نالا ونون ٿا ۽ انهن جي حوالي سان اديب ڪي يا ادب ڪي پنهنجي آڏو آڻيون ٿا، ته اُن سڀ مان اسين ڪهڙو مطلب يا تاثر ونون ٿا؟ يا اهي جيئن اچ اسان جي آڏو آهن، انهن ۾ اسين پنهنجي ڪهڙي تجربي يا ڪهڙي عمل جي صورت موجود ڏسون ٿا، يا ڏسڻ گهرون ٿا؟ انهن بابت اسين اديب يا نقاد پنهنجي تخليقي يا تنقيدي ادب ۾ ڪا ڳالهه ڪريون ٿا ته اُن ڳالهه ڪرڻ لاءِ اسان جا قدر يا ماڻ ڪهڙا آهن؟

مون پاڻ، جيئن پهرين عرض ڪيم، پنهنجي آسپاس جي حالتن ۽ پنهنجي تربيتي سماج ۽ فضا ڪي ڏسندي، ۽ پنهنجي سماجي ۽ سياسي شعور جي ڪجهه پختي تيڻ سان ٿي، ائين سمجهيو، ۽ اچ به ائين سمجهان ٿو، ته اسان جي، مطلب ته خاص طرح سنڌ جي، صورتحال اهائي آهي، جيڪا انقلاب فرانس ڪان اڳ فرينچ سماج جي يا يورپ جي ٻين قومي سماجن جي هئي، مثلاً پولنڊ جي، اٽليءَ جي، آئرلنڊ جي. اسان وٽ اچ به فيوڊلزم- سنڌ ۾ وڏيرا شاهي ۽ آسپاس جي سماجن ۾ سردار شاهي، ملڪ شاهي ۽ سڀ تي حاوي چوڌريت- قابض آهي. هيءُ اسان جو ڏيهي فيوڊلزم، خاص سنڌ ۾ "وڏيرا شاهي"، پنهنجي عمر ڪايو، پنهنجي ٿي ماٺهن جي خوف ۾ ۽ انهن ڪان پاڻ بچائڻ لاءِ، هر ڏاڍي، اندرئين توڙي ٻاهرئين، جي پيرن ۾ پناهه ونيو پيئي آهي، ۽ ڪنهن نه ڪنهن اهڙي ڏاڍي جي شهه تي پنهنجن ماٺهن تي سدائين اڙيو بيٺي آهي ۽ انهن ڪي قبيلن ۾، ذاتين ۾، ۽ دين ڌرم جي فرقن ۽ ويڇن ۾ ورهايو ۽ ويڙهايو، پست خيال، بي حس ۽ پنهنجي وجود جي قدر ۽ وزن ڪان بيخبر رکيو ويئي آهي. تاريڪ خيالي آهي، جا سڄي عوام جي مغز ڪي دونهاٽيو ۽ ٻوساٽيو بيٺي آهي، بلڪ اسان جا علماءِ ڪرام ۽ مشائخ عظام يورپ جي اُن اونداهي دور جي مسيحي ڪليسا وانگر، پاڻ ٿي وڏا "وڏيرا" بنيا، اُن پنهنجي ديني ۽ دنيوي "عام مختياريءَ" جي بچاءَ ۾ پنهنجي تقدس ۽ تسبيح سان، بلڪ پنهنجي خدا ۽ رسول جي حرمت ڪي به داوَ تي

لڳايو، ميدان ۾ بيٺا آهن. سياسي صورتحال هيءَ هئي، جو انگريزن جي دور ۾، ٿيندي ٿيندي ٻه، پڇاڙيءَ ۾ ١٣ في صدي ملڪيت دار بالغن کي ووٽ جو حق هو، ۽ اُهي سڀ ووٽ ميرَ وڏيري، پيرَ وڏيري ۽ شاهَ وڏيري جي کيسي ۾ هئا. ۽ آهن. ۽ ان وڏيرا سياسي ليڊرشپ اسان جي سنڌ لاءِ ڪهڙا فيصلا ڪيا سي ٻه اوهان کي معلوم آهن. ۽ هاڻي تہ في الحال اُهي ووٽ بہ ڪالعدم آهن! اسان جا وڏا ننڍا جديد شهر آڏيا هئا. آباد ٿيا هئا. اُهي اُئين ئي بلڪ وڌيڪ اڄ آباد آهن، جيتوڻيڪ اُنهن جو آدم بدليل آهي- بهرحال، اسان کي ڇا جي ضرورت هئي، ۽ اڄ بہ آهي؟ رنيزانس جي، ريووليوشن جي- روشن خياليءَ جي، نئين جيوت جي امنگ جي، وڏي ڪنهن اعتراض ۽ وڏي ڪنهن احتجاج جي، ۽ انقلاب جي.

سوال هو تہ ڪهڙو انقلاب؟ اهو انقلاب، جيڪو اسان جي هن ڏيهي قسم جي فيوڊلزم کي، هن وڏيرپ کي، هن وڏيرا شاهي نظام کي ختم ڪري- اُن جي جڙ، ٿڙ، ڏارن، ٽارين ۽ پَٽن سوڌو. اُهو انقلاب جنهن مان اسان کي اسان جي قومي يڪجهتي ۽ قومي وقار ملي ۽ پورهيتن جو لوڪ راڄ (١٥) ملي.

ٻيون ڳالهيون ڇڏي، ادب جي دائري ۾ پهريون ڪتاب جيڪو مون پنهنجي وطن جي ماڻهن کي پنهنجيءَ زبان ۾ ڏيڻ گهريو ٿي، سو ترجمو هو ايم. اين. راءِ جي انگريزي ڪتاب Historical Role of Islam جو، جيڪو مون ١٩٤٦ع ۾ "اسلام جو تاريخي ڪارنامو" جي نالي هيٺ ڪيو هو- ۽ اُها منهنجي پهرين ڪاوش هئي: پر افسوس، جو اُهو مسودو منهنجي هڪڙي ڪرمفرما دوست وڃائي ڇڏيو، جنهن مون کان اُهو ڇپائڻ ۽ شايع ڪرڻ لاءِ ورتو هو. مون هن ڪتاب کان وڌيڪ معقول ڪتاب اسلام جي اهميت ۽ اُن جي تاريخي ڪارج متعلق ٻيو اڃا نہ پڙهيو آهي. ۽ مون چاهيو ٿي تہ اُهو سنڌيءَ ۾ منهنجي وطن جا باشعور حضرات، هندو ۽ مسلمان، پڙهن ۽ ذهني طور هڪبئي جي ويجهو اچن. اُن کان پوءِ انهيءَ سال جي پڇاڙيءَ ۾ Save Sindh Save the Continent لکيم ۽ پاڻ ئي Sindh Ranaissance Association ڪاغذ تي قائم ڪري، پنهنجي خرچ سان اُن جي پاران اُهو پڌرو ڪيم. ياءَ ڪوسي چيو تہ ڊاڪٽر اڏيڪاريءَ قريب قريب اهڙي ئي نالي سان Save the Punjab, Save the

Continent ڪتاب لکيو هو- افسوس، جو اُهو منهنجي نظر مان ڪو نہ گذريو آهي، بلڪ اُن جو نالو بہ مون ڪانئن اچ ٻڌو آهي. بهرحال، جيڪڏهن اهڙو ڪو ڪتاب شايع ٿيل آهي تہ اسان سيني لاءِ اُهو اچ بہ پڙهڻ شايد ڏاڍو مفيد ثابت ٿئي. منهنجو ڪتاب ڪنهن جي خلاف ڪو نہ هو، نہ هندستان جي نہ پاڪستان جي، ان ۾ مون اُهائي ڳالهہ ڪئي هئي، جنهن ۾ منهنجو ذهن اچ بہ سرگردان آهي، يعني سنڌ جي قومي وجود جي تسليمي ۽ اُن ۾ پورهيتن جي لوڪ راڄ جو قيام، بلڪ اِها ڳالهہ اُن ۾ مون تڏهوڪي مجوزه پارٽ توڙي پاڪستان ۾ٻنهي جي سيني وفاقي اڪائين لاءِ گهري هئي. اُن ڪان پوءِ منهنجي ٻين ۽ چوٿين ڪوشش، "تعليم" جي عنوان سان ٻہ ترجمائي مضمون هئا- نئين نسل جي تعليم ۽ تربيت بابت- هڪ يونان جي اديب ۽ تعليم دان پليوٽارچ جو لکيل ۽ ٻيو فرانس جي انقلابي مفڪر روسو جو. اُنهن ئي ڏينهن ۾ "آزاديءَ ڏانهن" جي نالي سان هڪڙو ١٥ منٽن جو ناٽڪ لکيو هوم، جيڪو حيدرآباد جي ٽريننگ ڪاليج فارمين جي ساليانی جلسي ۾ اسٽيج پڻ ڪيو ويو هو. ١٩٤٩ع ڪان پوءِ آءٌ سنڌي ادبي بورڊ سان وابستہ ٿيس. اُتي جي ڪم ڪار جو اوهان کي علم آهي. "مهراڻ" سماهيءَ ۾ منهنجا ڪيئي مضمون موجود آهن، ون يونٽ ڪان اڳ جا ۽ پڻ پوءِ جا. هڪڙي منهنجي نوجوان ياءِ، وڏيءَ ڪنهن غلط فهميءَ ۾ اچي، هڪ هنڌ "مهراڻ" رسالي ۾ ون يونٽ متعلق ڏنل منهنجي پهرئين ايڊيٽوريل نوٽ (١٦) بابت لکيو آهي تہ ان ۾ ون يونٽ جي مون حمايت ڪئي هئي. منهنجي ڪم بابت منهنجن ڪن خاص مخالفن گهڻو ڪجهہ لکيو آهي- مرحوم سردار علي شاهہ پنهنجي روزانہ "مهراڻ" ۾ ۽ ٻيو جماعت اسلاميءَ جي ڪلامي دانشورن ۽ پروپيگنڊائي قلمڪارن. پر اُن منهنجي نوجوان دوست جيءِ اِنهيءَ خيال تہ مون ون يونٽ جي حمايت ڪئي هئي، مون کي مٿي تي هٿَ ڏياري هيڪر تہ ڏِڪر ڏيئي ڇڏيا هئا! حقيقت هيءَ آهي تہ ون يونٽ جي خلاف سنڌي ادب ۽ ٻوليءَ جي محاذ تي جيڪا بہ تحريڪ اُٿي، اُن جو مُنڍ اُهو سماهي "مهراڻ" ۾ منهنجو نوٽ هو، ۽ پوءِ اُن رسالي ۾ توڙي سنڌي ادبي سنگت جي تنظيم هيٺ ۽ اُن ڪان ٻاهر، سنڌي ادب ۽ ٻوليءَ جي حوالي سان، اُن سلسلي جي تقريباً هر ڪارگذاريءَ جي ابتدائي عمل (Initiative) ۾ مون کي فخر آهي

تہ منهنجو هٽ موجود هو- ان حقيقت جا نشان تحرير ۾ بہ موجود آهن ۽ مخالفن جا اهڙا انيڪ بيان بہ رڪارڊ تي چڙهيل آهن. اُن کان پوءِ ويسٽ پاڪستان ۽ سنڌ ٽيڪسٽ بڪ بورڊن ۾ ۽ پڻ انهن کان اڳي سنڌي ادبي بورڊ جي ڏينهن ۾ منهنجو سنڌي درسي ڪتابن جي سلسلي ۾ مختلف قسم جو ڪم آهي، جيڪو دوستن کي ڏسڻ گهرجي. تازو ٻين ڪتابن سان گڏ، منهنجي ٻن ڪتابن "شاهہ، سچل، ساميءَ" ، ۽ "پارن جي مسيح" جي پيش لفظ خاص طرح، سنڌي علم ۽ ادب جي حلقن ۾ گهڻو اُتساهہ پيدا ڪيو آهي، ۽ انهن ۾ آيلُ ڪن ڳالهين بابت هتي هن گڏجاڻيءَ ۾ پڻ دوستن پنهنجا خيال ظاهر ڪيا آهن. خاص طرح دوست غلام مصطفيٰ لاکي تہ اُنهن جا پنهنجا دلپسند تعبير ۽ تفسير بہ ڪيا آهن، جن کي ٻڌي ڪافي ڪجهہ تعجب ٿيو اٿم. آءٌ سمجهان ٿو تہ پاڻ جدلي ماديت جي روشنيءَ ۾ انهن ۽ ٻين ڪن منهنجن ڪتابن ۾ آيل منهنجن خيالن جي ڏسڻ ۽ ڪٽ ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي اٿن، ۽ ڪجهہ مناظرائي روش ورتي اٿن. سندن اٿاريل ڳالهيون سڀ توجهہ گهرن ٿيون، ۽ جيڪي اعتراض ڪيا اٿن، سي جيڪڏهن واقعي منهنجي لکڻين جي معقول مطالعي مان صحيح طرح اُٿن ٿا، تہ قبولڻ ۾ مون کي خوشي ٿيڻ گهرجي. مون کي بهرحال ايتري تائين آهي پختا نہ لڳا- بلڪ منهنجي لکڻين جو سندن مطالعو مون کي ڪافي ڪجهہ اڻپورو، غيرمنطقي ۽ بي واجبي لڳو. مون کي، وري بہ، جدلي ماديت جي مهارت جي دعويٰ ڪانهي، جيتوڻيڪ سمجهان ٿو تہ اُن جو Working Knowledge، ڪم ڪيائو علم، اٿم، ۽ نٿو ڀانيان تہ اُن جي آڌار تي لاکي صاحب جي پيش ڪيل ڪن Formulations، فڪري بيانن يا تعميمن، سان اتفاق ڪري ٿو سگهجي. بهرحال، آءٌ ڪين في الحال رڳو اهو عرض ڪندس تہ ڳالهہ جي سڄي رخ، سچيءَ ڪيفيت کي خيال ۾ رکي اُن جي ڪٽ ڪن تہ جو ڪجهہ اُن جو مقصد لکندڙ جي سامهون هو اهو، بنيادي انساني قدرن جي حوالي سان، صحيح هو يا نہ، ۽ ڪيتري قدر ڪاميابيءَ سان، ڳالهہ ۾ يا مضمون ۾ اُن جو اظهار ٿي سگهيو.

هت علم ۽ ڄاڻ جي متعلق هڪڙي ٻنهہ بنيادي ڳالهہ اوهان جي اڳيان ڪري ڇڏيان تہ بهتر. هونءَ عام طور ائين چيو بہ ويندو آهي تہ علم جو

ڇيهه ڪونهي، ۽ سائنسي ۽ فلسفيانه نقطي نگاهه آهي به اِها. Finality، تماميت، ۽ Infallibility، آچوڪتا يا اَڀُلتا. جي دعويٰ ڪوبه سائنسي يا فيلسوفي ذهن رکندڙ ماڻهو ڪونه ڪندو. مذهب جي دائري ۾ البت هي دعوائون ٿيون آهن ۽ ٿين ٿيون- علم سماويه يا علم بِالوَحي وغيره جي حوالي سان. ياد رکڻ کپي ته جدلي ماديت جي اها دعويٰ ناهي. Rationalism، عقليت، جي اها دعويٰ ناهي. Faith يا ايمان جي، ايقان جي، اها دعويٰ ٿي سگهي ٿي. انهيءَ ڪري منهنجي لاءِ هتي اوهان جي آڏو يا ٻيءَ ڪنهن جاءِ تي، پنهنجن خيالن يا پنهنجين لکڻين متعلق، انهيءَ تشريح ڪرڻ جي ضرورت ٿي ڪانهي ته اُنهن ۾ اوهان کي ضعف ۽ غلطيءَ جي ضرور گنجائش نظر ايندي. انهيءَ ڪري، جيڪي تنقيدي خيال دوستن هتي ظاهر ڪيا، خاص طرح ياءُ لاکي جيڪي سوال اٿاريا، ۽ اٿين هڪڙي ٻئي منهنجي پياري ياءُ، لاڙڪاڻي جي امان راهيءَ به هڪ ٻه انهيءَ قسم جا اعتراض، يا جن کي استفسار يا پڇا جا سوال چئبو آهي، مون ڪان ڪيا. جيئن سائنس ۽ فلسفي ۽ مذهب بابت ۽ سياست سان اُنهن جي لاڳاپي بابت، جنهن سان تفصيلي منهنجي اُن سلسلي ۾ خط و ڪتابت به ٿيل آهن، ته اهڙا خيال ۽ سوال جيڪڏهن ڪنهن ڪتاب يا مضمون جي شايع ٿيڻ سان ئي اُتن يعنيٰ ڇپجن، رسالن وغيره ۾، يا ذاتي سطح تي خط و ڪتابت هيٺ اچن، ته هوند ڪافي وضاحت جي ۽ ڪافي غلط فهمين جي دور ٿيڻ جي بروقت صورت پيدا ٿي سگهي ٿي. اُن سڀ ۾ رکو هڪ ڳالهه جو خيال هجي ته پنهنجي علم جي نمائش يا مناظري بازيءَ جي نيت هرگز آڏو نه هجي. علمي بحث مباحثي جو گس، سو سدا ڪليل رهي ته چڱو.

آخر ۾، ڳالهه جي خاتمي ڪان اڳ، ڳالهه جي ماحصل کي پيش ڪرڻ ضروري سمجهان ٿو، جو ته ماستريءَ جي ڏنڌي ۾ اسان کي اٿين سيڪاريو ويو آهي. سو، منهنجي هنن سڀني ڳالهين جي هڪڙي ڳالهه ۽ اُن ڳالهه جو تت هيءُ آهي ته علم ۽ ادب جي دائري ۾ منهنجي سڄي ڪم ۽ ڪردار جي وت يا ڪارج جي اوهان کي جيڪڏهن ڪا ڪت ڪرڻي آهي، ته اُن سڀ ۾ منهنجي آڏو جيڪو مقصد رهيو آهي، اُن جي ماڻ ۾ اُها اوهان کي ڪرڻ گهرجي. اُن مقصد جو شعور پهريائين هلڪو ۽ فطري طرح جو ۽ پوءِ تجربي

۽ چاڻ جي وڌڻ سان جيئڻ پوء تيئڻ رچندو، پکو ۽ پختو ٿيندو ۽ اڄ اهو پورو راس تيل منهنجي ذهن ۾ موجود آهي. ۽ اهو آهي: ”زندگيءَ سان Commitment، سِر سيتائي- سنڌ جي حوالي سان اجتماعيت ۾ جيڪا زندگي آهي اُن سان Commitment- تہ اُن ۾ پورهيت جو لوڪ راڄ قائم ٿئي، جنهن ۾ اُن جا لازمي توسيعي قدر- آزادي، اخوت ۽ مساوات- عمل ۾ هجن؛ سنڌ جي ڌرتيءَ تي اهڙي بهشت جي قائم ڪرڻ لاءِ روشن خياليءَ، احتجاج ۽ جدوجهد وسيلي، پورهيتن جو جمهوري انقلاب آڻجي. سنڌ ۽ سنڌي سماج جي اها فوري ضرورت آهي، گهُر آهي، تقاضا آهي- مون کان، توهان کان، اسان سڀني کان؛ سنڌ ۽ سنڌي سماج جو اهو سڏ وقت جو سڏ آهي ۽ اهو اوهان ۽ اسان سڀني کي پرٿو آهي- جوتہ اِن ۾ ئي اسان جي زندگي آهي.

آءٌ اوهان سڀني جو وري بہ دلي طرح شڪرگذار آهيان، جوتوهان مون کي هيءُ موقعو ڏنو، جو توهان جي اڳيان هي بہ چار ڳالهيون پيش ڪيم. مون کي هيتري هيءَ خوشي توهان ڏني، هتي هن منهنجي سڳوري آلمامٽر ۾ اچڻ جي ۽ پنهنجين پراڻين يادگيرين کي تازي ڪرڻ جي. آءٌ اِن لاءِ اوهان جو تمام گهڻو ٿورائتو آهيان- مهرباني، وڏي مهرباني.

نوٽ

(۱) ”سباڻ ڏٺي- سائين جي ايم سيد“، پيغام پبليڪيشن ۱۹۷۳ع حيدرآباد سنڌ.

(۲) ”جوت ۽ جوتيوان- علامہ دائود پوٽو“، سماهي ”مهراڻ“ ۱۹۷۴/۳ع. حيدرآباد سنڌ.

(۳) پرنسپال اين. بي. (نارائڻداس بوچند) ڀُنائي: جنم- سيوهڻ، سنڌ، وفات، پونو، ڀارت.

(۴) سنڌ مدرسہ سائنس ڪاليج ۱۹۴۴ع ۾ برپا ٿيو.

(۵) نرندر ناٿ ڀٽ آچاريہ: جنم- اربيلہ، بنگال، فبروري ۱۸۸۷ع، وفات- ديرادون، جنوري ۱۹۵۴ع.

۱۹۰۶ع ڌاري انقلابي تحريڪ ۾ شامل ٿيو. ڊسمبر ۱۹۰۷ع ۾ چنگريپوتا، ريلوي اسٽيشن جي ڌاڙي ۾ ۽ اپريل ۱۹۱۰ع ۾ نيترا ڌاڙي ۾

شريڪ رهيو. ١٩١٠ع ۾ هاوڙا سازش ڪيس ۾ گرفتار ٿيو. ١٢-١٩١٣ع جا سال انقلابي تنظيمن جي قائم ڪرڻ لاءِ هندستان ۾ سفرَ ڪيائين، ۽ جتن- مڪرجيءَ جي اڳواڻيءَ هيٺ هند جي انگريز سرڪار جي خاتمي لاءِ سازش ۾ شريڪ رهيو. فبروري ١٩١٥ع ۾ گارڊن ريچ جي ڌاڙي ۾ شامل ٿيو. ساڳئي سال، اپريل مهيني ۾، هٿيارن هٿ ڪرڻ لاءِ بٽاويا (جاوا) ويو ۽ جون ۾ موٽي هندستان آيو. پر هٿيار آڻيندڙ جهاز جي وقت تي پهچي نہ سگهڻ ڪري، وري بٽاويا ويو. ۽ آگسٽ ١٩١٥ع کان جون ١٩١٦ع تائين هٿيارن حاصل ڪرڻ لاءِ انڊونيشيا، ملايا، چين ۽ جپان جو سفر ڪيائين. جون ١٩١٦ع ۾ برلن (جرمنيءَ) ڏانهن وڃڻ جي خيال کان يونائيٽيڊ اسٽيٽس آمريڪا پهتو. ١٤ جون تي چارلس اي. مارٽن جي هٿراڏو نالي هيٺ سئنسفرانسسڪو بندر تي لٿو ۽ اسٽئنفورڊ يونيورسٽيءَ جي هاسٽل ۾ هڪ بنگالي دوست ڌن گوپال مڪرجيءَ جي صلاح سان پنهنجو نالو ڦيرائي منبيندرانات راءِ (ايم . اين. راءِ) رکيائين. هيءُ جڻ سندس "پنر جنم" هو، هن معنيٰ ۾، جو پنهنجي دهشت پسند قوم پرست ماضيءَ کي ڇڏي، هو هڪ سماجي انقلاب جي نظريي جو حامي بنيو، جنهن ۾ سياسي آزاديءَ سان گڏ وسيع عوام جي سماجي، اقتصادي ۽ تهذيبي ترقيءَ جي ضمانت هئي. اُن نالي سان پوءِ هو پهريائين سوشلسٽ بنيو، پوءِ ڪميونسٽ ۽ آخر ۾ انسانيت پسند انقلابي ٿيو، ۽ ان ئي نالي هيٺ هن پوءِ سڄي پنهنجي سياسي اصول ۽ عمل ۽ سڄي پنهنجي سماجڪ ۽ فيلسوفي فڪر جو جيون ڪارج ادا ڪيو. آگسٽ ١٩١٦ع ۾ هو نيويارڪ پهتو، جتي جون ١٩١٧ع ۾ هن کي "هند - جرمن سازش جي ميمبر" هجڻ جي ڏوهہ ۾ گرفتار ڪيو ويو. جولاءِ ١٩١٧ع ۾ هو اُتان ڀڄي، ميڪسيڪو پهتو. ڊسمبر ١٩١٨ع ۾ ميڪسيڪن سوشلسٽ پارٽيءَ جي ڪانفرنس ۾ شريڪ ٿيو ۽ ان جو پروپئگنڊا سيڪريٽري مقرر ٿيو. آڪٽوبر ١٩١٩ع ۾ هيءَ پارٽي ڦري ميڪسيڪن ڪميونسٽ پارٽي بڻي، جا روس کان ٻاهر دنيا جي پهرين ڪميونسٽ پارٽي هئي. نومبر ١٩١٩ع ۾، ڪميونسٽ انٽرنئشنل جي ٻئي اجتماع (ڪانگريس) ۾ شريڪ ٿيڻ لاءِ ميڪسيڪو مان نڪتو، ۽ ڊسمبر ۾ اسپين مان ٿيندو برلن پهتو. اپريل ١٩٢٠ع ۾ ماسڪو پهچي، مئي ۾ يا جون

۾ لينن سان پھرين ملاقات ڪيائين. آگسٽ ۾ ڪميونسٽ انٽرنيشنل جي
مالي بيورو جو ميمبر ٿيو ۽ اُن ئي مهيني ۾ تاشقند جي انقلابي تعليمي مشن
جو انچارج بڻيو، جتي آڪٽوبر ۾ انڊيا هائوس ۾ ملٽري اسڪول قائم
ڪيائين. ۽ ١٧ آڪٽوبر تي ڪميونسٽ پارٽي آف انڊيا جو بنياد رکيائين.
اپريل ١٩٢١ع ۾ اُتي ملٽري اسڪول جي جاءِ تي "مشرق جي پورهيتن لاءِ
يونيورسٽيءَ" جي قائم ٿيڻ ۾ حصو ورتائين. ان سال جي جون- جولاءِ ۾
ڪميونسٽ انٽرنيشنل جي ٽِيءَ ڪانگريس ۾ شريڪ ٿيو، ۽ سيپٽمبر ۾
انڊين نيشنل ڪانگريس جي احمد آباد جي ساليانه اجلاس ڏانهن پنهنجو
"پڌرنامو" موڪليائين. هن ئي سال جي آخر ۾ هن جي لکيل ڪتاب "انڊيا اِن
ٽرانزيشن" جو روسي زبان ۾ ايڊيشن شايع ٿيو، جنهن جو انگريزي
ايڊيشن ١٩٢٢ع ۾ شايع ٿيو، جيڪو هندستان ۾ پهريون ڀيرو پنجاهه سال
پوءِ ١٩٧٠ع ۾ ڇپجي سگهيو. اپريل ١٩٢٢ع ۾ هن پنهنجي ڪم جو
هيڊ ڪوارٽر تاشقند مان ڦيرائي برلن ۾ قائم ڪيو، ۽ اُتان مئي مهيني ۾
پندرهن روزه Vanguard of Indian Independence رسالو
ڪڍيائين. تاشقند مان هندستان موٽندڙ ڪميونسٽ پارٽي ورڪرن تي انگريز
سرڪار خلاف سازش جا ڪيس هليا، جن کي "پشاور ڪميونسٽ سازش
ڪيس" چيو ويو، ۽ اهي ١٩٢٧ع تائين جاري رهيا. نومبر ١٩٢٢ع ۾
ڪميونسٽ انٽرنيشنل جي چوٿين ڪانگريس ڪُڏ ٿي ۽ هو اُن جي "مجلس
عمل" جو ميمبر چونڊيو ويو. اُن سال جي ڊسمبر ۾ انڊين نيشنل
ڪانگريس جي گايا واري اجلاس ڏانهن پنهنجو ٻيو "پڌرنامو"، موڪليائين.
جون- جولاءِ ١٩٢٤ع ۾ ڪميونسٽ انٽرنيشنل جي ڪانگريس ڪُڏ ٿي ۽
هو اُن جي مختلف ڪاميٽين تي ميمبر چونڊيو ويو. ١٧ مارچ ١٩٢٤ع تي
"ڪانپور ڪميونسٽ سازش" ڪيس شروع ٿيو، جنهن ۾ ملزمن تي رکيل
تهمت ۾ چيو ويو: "يورپ ۾ هڪڙي انقلابي تنظيم "ڪميونسٽ
انٽرنيشنل" نالي سان ڪم ڪري رهي آهي، جنهن جي هڪ شاخ هتي هن
ملڪ ۾ موجود آهي، جيڪا ايم. اين. راءِ جي اڳواٽيءَ ۽ ضابطي هيٺ ڪم
ڪري رهي آهي، جنهن جو هڪ مقصد هيءُ آهي تہ هندستان ۾ شاهہ-
شهنشاهہ جي حڪومت عاليہ جو خاتمو آندو وڃي..." جنوري ١٩٢٧ع ۾،

ڪميونسٽ انٽرنئشنل پاران هو چين ويو. جتان آگسٽ ۾ موٽيو ۽ آڪٽوبر ۾
واپس برلن پهتو. فيبروري ١٩٢٨ع ۾، ماسڪو ۾، ڪميونسٽ انٽرنئشنل
جي مجلس عمل جي ستين جلسي ۾ شرڪت ڪيائين. سيپٽمبر ۾ انٽرنئشنل
جي ڇهين ڪانگريس ڪٺي ٿي جنهن ۾ هو بيماريءَ سبب شريڪ ٿي نہ
سگهيو. ڊسمبر ١٩٢٩ع ۾، هندستان جي جدوجهد آزاديءَ جي متعلق خيالن
جي اختلاف جي بنياد تي ڪميونسٽ انٽرنئشنل مان خارج ڪيو ويو. ڊسمبر
١٩٣٠ع ۾ "ڊاڪٽر محمود" جي نالي هيٺ هٿراڌو پاسپورٽ سان هو
هندستان پهتو. مارچ ١٩٣١ع ۾ "بئنرجيءَ" جي نالي هيٺ هو انڊين نئشنل
ڪانگريس جي ڪراچيءَ واري اجلاس ۾ شريڪ ٿيو. جولاءِ ١٩٣١ع ۾،
هو ١٩٢٤ع واري "ڪانپور ڪميونسٽ سازش، ڪيس جي جوابدار طور،
بمبئيءَ ۾ گرفتار ٿيو، جنهن ۾ هن کي جنوريءَ ۾ ١٢ سال سخت پورهئي
سان جيل جي سزا ملي، جا اپيل تي گهٽجي ڇهہ سال ٿي. نومبر ١٩٣٦ع ۾
هو ديرادون جيل مان آزاد ٿيو ۽ ڊسمبر ۾ انڊين نئشنل ڪانگريس جي
فيض پور واري اجلاس ۾ شريڪ ٿيو. مارچ ١٩٣٧ع ۾ هفتيوار
Independent India شروع ڪيائين. مارچ ١٩٣٩ع ۾ هو انڊين نئشنل
ڪانگريس جي تري پورا واري اجلاس ۾ شريڪ ٿيو، ۽ "ليگ آف ريڊيڪل
ڪانگريس مين" جي نالي سان هم خيال ورڪرن جو هڪڙو گروپ قائم
ڪيائين. مارچ ١٩٤٠ع م هو ڪانگريس جي پريزيڊنٽيءَ لاءِ اميدوار بيٺو.
آڪٽوبر ۾ ٻيءَ مهاڀاري جنگ جي سوال تي ڪانگريس سان اختلاف سبب ان
جي ميمبريءَ تان استعفا ڏيئي، ڊسمبر ۾ Radical Democratic Party
قائم ڪيائين. نومبر ١٩٤١ع ۾ Indian Federation of Labour
جو بنياد وڌائين. اپريل ١٩٤٤ع ۾ "Reople's Plan" نالي سان
هندستان جي اقتصادي تعميرنَو جي هڪ رٿا ۽ "People's
Democracy" نالي سان هندستان جي سياسي آئين جو هڪ مسودو تيار
ڪيائين، هِن آئين جا بنيادي رهبر اصول مون پنهنجي ڪتاب Save Sindh
Save the Continent ۾ آندا آهن. آگسٽ ١٩٤٦ع ۾ ديرادون ۾ هن
Indian Renaissance Institute قائم ڪئي، جنهن کي ڏسي، مون
هتي Sindh Renaissance Association قائم ڪئي، جنهن جي

سهاري پوء پنهنجو مٿيون پهريون انگريزي ڪتاب شايع ڪيم. مئي ١٩٤٧ع ۾ ديرادون ۾ تعليمي ڪئمپ قائم ڪيائين، جتي جا سندس ليڪچر پوء Scientific Politics نالي سان ڪتابي صورت ۾ شايع ٿيا. ڊسمبر ١٩٤٨ع ۾ پنهنجي پارٽي RDP جي چوٿين اجلاس ۾ ان کي ختم ڪرڻ جو اعلان ڪيائين. جون ١٩٥٢ع ۾ مسوريء ۾ حادثي جو شڪار ٿيو. جنوري ١٩٥٤ع ۾ وفات ڪيائين. چاليهه کن ڪتابن جو مصنف هو، جن مان ڪي اهم نالا هي آهن؛

1- Reason, Revolution and Romanticism-vol 1 and 2
2- Revolution and Counter-revolution in China.
3- Russian Revolution.
4- Fascism,Its Philosophy, and Practice.
5- The Historical Role of Islam.
6- Materialism, and Outline of History of Secientific Thought.
7- Heresies of Twentieth Century.
8- From Savagery to Civilization.
9- Science and Supersitition.
10- Letters from Jail.
11- Fragments of a prisoner's Diary, Vol. 1
14- Science and Philosophy.
15- Memoirs.
16- Men 1 Met.

(٦) قاضي عبدالغفار- اردو ٻوليء جو نامور اديب ۽ صحافي، حڪيم اجمل خان جو سيڪريٽري ٿي رهيو. خليل جبران جي ڪتاب Prophet جي اردو ترجمي "اس ني ڪها" کان سواء هينيان ڪتاب تصنيف ڪيائين: "ليلي ڪي خطوط مجنون ڪي ڊائري"، "تين پيسي ڪي ڇهوڪري"، "آثار جمال الدين افغاني"، "حيات اجمل" (حڪيم اجمل خان ڪي سوانح حيات).

(٧) ڊسمبر ١٩٨١ع ۾ پاڪستان سرڪار جي هڪ اعلان هيٺ ملڪ جي پنجن روزانه اخبارن "ڊان"، "پاڪستان ٽائيمس"، "نواء وقت"،

"جسارت" ۽ "جنگ" کي ۽ پڻ تخليقي ادب "Creative Literature" جي رسالن کي پيشگي چڪاس (Fre-censorship) جي پابنديءَ ڪان آجو ڪيو ويو.

(٨) پولي گولي ناهـ "اياز" - اُن جو وس فقط واڪو- غزل جو قطعو. "ڪلهي پاتم ڪينرو"، حيدرآباد، ١٩٦٣ع

(٩) "وڏيرا شاهي" "سردار شاهي"، "ملڪ شاهي"، "چوڌريت"، "نواب شاهي"- جنهن کي اسان وٽ سياسي ادب ۾ ڪنهن طرح "جاگيرداري" جي جامع نالي سان بيان ڪيو ويو آهي. ڪنهن فرد جو يا فردن جي ڪنهن گروهه جو نالو نہ آهي- هيءُ هڪ سڄو سارو سماجي نظام آهي- سياست، مذهب ۽ تهذيب جي گڏيل، منظم ڪردار جو. جنهن کي يورپ جي تاريخ ۾ "فيوڊلزم" (Feudalism) سڏيو ويو. جتي اُهو پنهنجو تاريخي ڪردار ادا ڪري، ۽ نيٺ پنهنجي افاديت وڃائي، انقلاب فرانس (١٧٨٩) هٿان ختم ٿي ويو. انهيءَ طرح فيوڊلسٽ (وڏيرڪي، سرادرڪي، ملڪ شاهي، چوڌريائي ۽ نوابي جاگيرداري) ذهنيت بہ ٿئي ٿي، جيڪا فيوڊلسٽ سماج ۾ ننڍا وڏا سرڪاري عملدار ۽ دڪاندار ۽ پڻ شهري فرد ۽ گروهـ- ڊاڪٽر، وڪيل، استاد، واپاري، ڪاريگر ۽ محنتڪار وغيره- سڀ عمومي طور پنهنجي روزمره جي ڪم ڪار ۽ سماجي تعلقات ۾ ڏيکارين ٿا. فيوڊلسٽ فرانس جي دور جي فيلسوف، تاريخدان ۽ اديب، مانٽيسڪيو (١٧٥٥-١٦٨٩) جو پنهنجي ملڪ جي فيوڊل نظام بابت چوڻ هو تہ "فيوڊل قانون تاريخ جو هڪ اهڙو (ييانڪ) واقعو آهي، جيڪو دنيا ۾ فقط هڪ ئي ڀيرو وجود ۾ اچي سگهي ٿو، ۽ جيڪو ٻيهر، شايد ڪڏهن بہ ڪٿي واقع نہ ٿئي."

سندس هموطن ۽ همعصر، ۽ مخالف، والٽيئر، جيڪو بہ سندس ئي جهڙو بلڪ ڪانئس وڌيڪ نامور فيلسوف، تاريخدان ۽ اديب هو، تنهن جو هُن جي جواب ۾ چوڻ هو تہ "فيوڊلزم ڪو واقعو ڪونهي. هيءُ هڪ پراڻو نظام آهي، جيڪو پنهنجي مختلف شڪلين ۾ ڌرتيءَ تي هن اڄ گولي تي اسان وٽ هر هنڌ موجود آهي." انهيءَ طرح، تاريخدانن مصري فيوڊلزم، چيني فيوڊلزم، روسي، جپاني، ايراني ۽ ائين هندستاني، پاڪستاني وغيره "فيوڊلزم" جو ذڪر پئي ڪيو آهي. ائين فيوڊلزم، هڪ سماجي نظام، بمع هڪ سماجي

ذهنيت، طور، الڳ الڳ ملڪن ۾ پنهنجي پنهنجي خصوصيتن جي باوجود، پنهنجي سڃاڻپ جون ڪي مشترڪ وصفون ۽ نشان رکي ٿو. مثلاً مال ۽ دولت، طاقت ۽ اختيار جو مرڪزي بنياد- زمين جي قبضيداري ۽ ملڪيت؛ مال ۽ دولت، طاقت ۽ اختيار جو استعمال- بي جوابدار ۽ ڪٺور؛ سڄو سماج عدم مساوات، عدم انصاف ۽ تاريڪ خياليءَ تي بيٺل؛ هٿين خالي ۽ هيڻي ڪثير خلق طاقتور ۽ هوند وارن ٺورن جي رحم ڪرم تي ۽ هرڪو ڪنهن نہ ڪنهن جو ماڻهو؛ ڪثير خلق ڪي صبر ۽ شڪر جو ڏڍ ۽ تقدير تي ٽڪيو (واڳ ٻاروچل هٿ ۾ آءُ ڪا پاڻ وهيٽي!)؛ انساني عقل ۽ ڪوشش ڪان پوري نااميدي ۽ انهن جي افاديت ڪان انڪار (منهنجو وس واڪا ٻڌڻ ڪم ٻروچ جو!). فيوڊلزم پنهنجي وقت پوري ٿيڻ ڪان پوءِ سڄي سماج جي پيرن جي زنجير ۽ ان جي امن، اتحاد ۽ ترقيءَ جي راهہ جو پٿر بنجي پوي ٿو، ۽ فقط اُن زنجير جي ٽٽڻ ۽ ان پٿر جي هٽڻ سان ئي، سڄو سماج، فيوڊل لارڊس سميت، ۽ اُن جا سڀ انساني قدر، آزاد ٿين ٿا، سک جو ساهہ کڻن ٿا ۽ اڳتي وڌن ٿا.

(١٠) يورپ جو وچون اونداهو دؤر- تقريباً ١١٠٠ع کان ١٧٠٠ع تائين.

(١١) ڊاڪٽر جنڪل ۽ مسٽر هائيڊ (Dr. Jackel and Mr. Hyde) جي نالي واري مشهور انگريزي ناول (مصنف؛ R.LStevenson- d. 1850) جو ساڳئي نالي جو ڪردار، جيڪو ٻٽي شخصيت رکندڙ هو، ۽ ٻنهي شخصيتن، "چڱائيءَ" جي ڊاڪٽر جنڪل ۽ "بديءَ"جي مسٽر هائيڊ، جا غلاف چاڙهيو پيو هلندو هو. عالمي ادب ۾، هيءُ ڪردار ٻہ- زبانيءَ ۽ منافقت جي علامت شمار ٿئي ٿو.

(١٢) "انسان ئي هر شيءِ جو ماڻ "آهي"، يوناني فيسوف پروٽئگورس (جنم- تقريباً ٥٠٠ ق. م) جو قول.

(١٣) اٿينس جو سربراهہ پيريڪلس (وفات ٤٢٩ ق. م)، جنهن اٿينس جي "شهرين" جي آزاد راءِ جي بنياد تي ٣٠ سال حڪمراني ڪئي، هن جو دور اٿينس جي سياسي جوبن ۽ سماجي خوشحاليءَ جو دور هو.

(١٤) بورزوا (Bourgeois) فرينچ ٻوليءَ جي مول لفظ "برزيس" (Burgeis)، انگريزي ۾ "برگيس" (Burgess)، مان نڪتل آهي، جنهن

جي معنيٰ آهي: "ڪنهن ميونسپل اختيارن ۽ حقن رکندڙ شهر جو رهواسي".
هھڙا شهر انقلاب فرانس کان اڳ اتي ڪيترائي واپار ۽ ڪاريگريءَ جي مرڪزن طور قائم ٿي چڪا هئا، جن بادشاهه ۽ بادشاهه جي ڏن پرو جاگيردارن کان ڪنهن طرح شاهي ۽ جاگيري محصولن ۽ پابندين کان آجائپ ۽ پڻ وڏيڪ ڪيئي ميونسپل (شهري) اختيار ۽ حق حاصل ڪري ورتا هئا. انقلاب فرانس جي جدوجهد ۾ فرانس جا هي آزاد شهري نئي نظرياتي، تنظيمي ۽ هر طرح جي ٻئي عملي ميدان تي پيش پيش هئا؛ انهيءَ ڪري تاريخ ۾ ان کي "بورزوا انقلاب" به چيو ويو آهي.
(١٥) پورهيتن جي لوڪ راڄ جو نفاذ ٻن منزلن ۾ سوچيل ۽ رٿيل آهي. پهرينءَ منزل ۾، "هر ماڻهوءَ کي سندس لياقت آهر ڪم ڪرڻ ۽ موٽ ۾ سندس ڪم آهر ڪيس ملڻ"، ۽ ٻيءَ منزل ۾، "هر ماڻهوءَ کي سندس لياقت آهر ڪم ڪرڻ ۽ موٽ ۾ سندس گهرج آهر ڪيس ملڻ" جي بندوبست جو تصور موجود آهي؛ ذات نه آهي ذات تي، جو وهي سو لهي.
(١٦) "آزادي- ون يونٽ، اديب، ناشر ۽ پڙهندڙ..." ايڊيٽوريل نوٽ، سماهي "مهراڻ"، بهار ١٩٥٥ع، حيدرآباد.

(ڪراچي، ڊسمبر 1981ع)

تدبير جو سفر

عزيزو، دوستو، پياريون ڀينرون، پيارا ڀائرو- اوهان پنهنجي ائسوسيئيشن جي هن يارهين سالگرهہ جي موقعي تي مون کي پاڻ سان گڏ صدارت جي ڪرسيءَ تي ويهڻ جو شرف ڏنو آهي، اِن لاءِ آءٌ اوهان جو دليوُن ٿورائتو آهيان. جيتوڻيڪ هر ڪُرسِي ”ڪِرَسِي“ ڪانهي- جيئن آٽو ڪِرَسي، آرسٽو ڪِرسي، پِلُوٽو ڪرسي، شُورو ڪرسي وغيره وغيره آهن- پر ڪُرسي وري بہ ڪُرسي آهي، طاقت جو نہ تہ اوچائيءَ جو، درجي جو، شانُ ضرور ڏيو ٿي ڇڏي، ۽ حالي تہ اُن تي ويهندي، ماڻهو توائي ٿيو وڃي. خود عام خلق بہ، جن کي لاطيني ٻوليءَ ۾ ”ڊيمو“ ٿي سڏيو ويو، ۽ اسين جن کي ”عوام“ ٿا چئون- عوام ڪالانام (ڍورن جهڙا ماڻهو)، ڪُت خلق (لاطيني ٻوليءَ جي ”ڊيمو“ جي معنيٰ بہ اِهائي آهي يعني ”سياسي طور بي وزنا ماڻهو“ (the politically unprivileged) يا رڳو ”هيٺين درجي جا ماڻهو“ (the lower classes) - آهي جڏهن اِنهيءَ حرف ”ڊيمو“ مان ڦري ڊيموڪِرَسي، عوام مان ڦري عوامي راڄ، جمهور مان ڦري جمهوريت تي پون ٿا، تہ هنِن بي وزنن ۽ بي زبانن جو بہ مغز ڦري ٿو وڃي ۽ هو سڀ رهيلَ کهيلَ حسابَ وٺيو ٿا ڇڏين. فرينچ انقلاب جي دوُر ۾ جيڪي خواص هئا، يعني سياسي طور معتبر ۽ عالي مقام ماڻهو هئا، تن انهيءَ ”ڊيمو“ کي sans-culettes يعني ”پُٺيءَ اگهاڙا“ يا ”سُٿڻ ڦاٽل“ ۽ (وڌيڪ ڌڪار وچان) savetiers يعني ”ڪوڙي موچي“ تي سڏيو- انهن سَنس ڪيوليٽس ۽ سَوِيشيئرس پنهنجي ڪِرسيءَ يعني طاقت جي ڪُرسيءَ تي ويهڻ ڪان پوءِ ڇا ڪيو هو، تاريخ ۾ اهو سڀڪجهہ بيان ٿيل آهي. ۽ يورپ ۾ ترت ئي پوءِ جيسين اُن عوامو ڪِرسيءَ کي ڦيرائي خواصو ڪِرسي يا دولتو ڪِرسي (Plutocracy) نہ بڻايو ويو، تيسين اتان جي ”نوَ دولتين“ (bourgeoisie) ۽ سندن پڳهاردار ”دانشورن“ (intellectualists of

(free enterprse کي نند ئي ڪانہ آئي هئي. ۽ تڏهن ڪان وٺي سڄي مغرب ۾ ڊيموڪرسي رڳو نالي ماتر ۽ حقيقت ۾ اها فقط پليوٽوڪرسي يعني دولتــو ڪرسي ئـي رهي آهي. اسين پـاڻ بـہ هِتـي اُن کي ائين، رڳو نـالـي ۾، ڊيموڪرسي (جمهوريت) سڏڻ نٿا چاهيون، بلڪ اُن کي هڪ پيو نئون نڪور نالو، اسم بامسمىٰ- صحيح معنيٰ وارو نالو- يعني شُورو ڪرسي- ڏيڻ ٿا چاهيون؛ ڇوتہ اُن ۾ "عوام ڪالانام" سان منهن ڏيٺو نٿو پوي، پر رڳو پاڻ جهڙن شريفن سان، پيٽ ڀريلن سان، پنهنجن دلپسندن سان واسطو رهي ٿو. لفظن جي هن عجوبائيءَ جو فرق صاف ظاهر آهي تہ اسان کي پارليامينٽري ڊيموڪرسيءَ بدران، شُورائي جمهوريت بدران، محض پارليامينٽو ڪرسي يعني شُورو ڪرسي گهرجي ٿي، جنهن ۾ شُورا يا پارليامينٽ عوام جي ضابطي ۾ نہ، "ڊيمو" جي وس يا طاقت ۾ نہ، پر اُنهن جي ضابطي ۽ وس ۾ رهندِي، جيڪي اُن جا آقا ۽ حاڪم هوندا، جن جي هٿ ۾ اُن جون واڳون هونديون، اُن جو ساهہ هوندو. مطلب تہ ڪِرسي ڪِرسي آهي، طاقت طاقت آهي، ۽ اها اسين عوام ڪالانام کي ڏيڻ نٿا گهرون- ڇوتہ عوام جو "ڪَرسيءَ" تي ويهڻ ڪان پوءِ مغز چڪرائجي ٿو؛ ۽ هو ڇا مان ڇا ڇٽي وڃهن ٿا ۽ ڪري گذرن ٿا. سو، آءٌ بہ، جو ڪُرسيءَ تان اٿي اوهان جي آڏو اوهان کي وياڪياڻ ڏيڻ بيٺو آهيان، جيڪڏهن ڪي اهڙيون جهڙيون ڳالهيون ڪري ويهان، تہ مون کي مهرباني ڪري معاف ڪندا.

عزيزو، اوهان جي ائسوسيئيشن سان منهنجو ناتو ڪو تازو يا نئون ڪونهي. مون کي يادگيري آهي تہ اوهان پنهنجي هن جماعت جو پهريون يا پيو سالگرهہ جڏهن حيدرآباد ۾ ملهايو هو، تقريباً نَوَ- ڏهہ سال اڳ، تہ بہ اوهان مون کي مهرباني ڪري ڪِي گهرڙيون اوهان سان مخاطب ٿيڻ جو وجهہ ڏنو هو. ۽ جڏهن اوهان جي محترم بزرگن ۽ عهديدارن وري وري، پوريءَ وضاحت سان، اِن ڳالهہ جو اظهار ڪيو هو- جيئن اڄ بہ هٽ ڪيو اٿوَ- تہ سنڌ گرئجوئيٽس ائسوسيئيشن سماجي ۽ تهذيبي جماعت هئي ۽ سياست سا اُن جو واسطو ڪونہ هو، تڏهن مون اُن موقعي تي بہ اوهان کي عرض ڪيو هو تہ ڇاڪاڻ تہ اوهين ۽ اسين سڀ انسان هئاسين ۽ انسانيت اِسان جي راهہ هئي، ۽ خاص طرح پاڪستان ۽ پاڪستان جي نظريي جي حوالي سان اسين سڀ

مسلمان هئاسين ۽ اسلام کي پنهنجو مذهب ٿي چيوسين جنهن ۾ سياست مذهب کان الڳ ڪانہ ٿي ڇٽي وٺي- ۽ اهڙي دعويٰ دنيا جي سيني مذهبن جا عالم بہ پنهنجي پنهنجي دين، ڌرم ۽ مذهب لاءِ ڪن ٿا- انهيءَ ڪري سياست سان اسان جو واسطو انساني توڙي مذهبي فرض طور هوڻ ٿي قائم رهڻو هو. ۽ پيءَ طرح بہ سماج، تهذيب، اقتصاد وغيره جو ڪهڙو ڪو مسئلو هو، اسان وٽ يا ڪٿي بہ ڪنهن قوم وٽ، جيڪو، عملاً اڄ جي دور ۾ سياست کان پري رهي ٿي سگهيو يا الڳ رکجي پئي سگهيو؟ دراصل هن معاملي ۾ بہ عوامو ڪرسيءَ ۽ شورو ڪرسيءَ جي منهن-مقابلي وانگر، سياست ۽ سياست جي، يعني ٻن سياستن جي، ڳالهہ هئي- عوام جي سياست عوام لاءِ نہ رڳو پسنديده پر لازم عمل هو، ۽ خواص جي سياست خواص لاءِ قابل قبول هئي. ۽ اوهين بہ جيڪڏهن پنهنجي ائسوسيئيشن جي ڪارڪردگيءَ ۾ خواص جي سياست تي عمل پيرا رهندا تہ اسان جو حڪمران عالي مقام طبقو ۽ سندن خواصو ڪرسي جيڪا اوهان کي سياست کان روڪي ٿي يا ڊيڄاري ٿي، نہ رڳو اُن کي خوشيءَ سان برداشت ڪندي پر وڏي وڏي اوهان کي همٿائيندي ۽ اوهان جي ان عمل کي زور وٺائيندي. هاڻي اِهو اوهان جي پنهنجي فڪر ۽ ارادي تي ڇڏيل آهي تہ ڪهڙي سياسي عمل کي اوهين پنهنجو انساني يا مذهبي ڪارج ميچو ٿا ۽ اختيارڪريو ٿا- عوامي عمل کي يا خواصي عمل کي، ڊيموڪرٽڪ عمل يا پليوٽو ڪرٽڪ عمل کي، انسان پسند عمل کي يا دولت پسند عمل کي.

عزيزو، اوهان جي جماعت، سنڌ گرئجوئيٽس ائسوسيئيشن، جيئن ان جي نالي مان ظاهر آهي، سنڌ جي عالمن جي تنظيم آهي- اُهي عالم جيڪي، يونيورسٽين جا فارغ تحصيل آهن. يعني عصري علمن جا ڄاڻو ۽ سَنَد يافتہ. اوهان کي خبر آهي تہ انساني تمدن ۽ تهذيب جي سڄي تاريخ انسان جي ڪوشش جو داستان آهي- انسان جي فڪر ۽ عمل جو، انسان جي تدبير جو، داستانَ- بهتر انسان بنجڻ لاءِ انساني جدوجهد جو داستان- خاص ٻن وڏن دائرن ۾: پهريون، طبعي ماحول، جنهن کي "قدرت" چيو ويو ۽ سمجهيو ويو، اُن تي انساني فتح جي ڪوشش، يعني اُن جي تحديدي حالتن تي غلبي ۽ اُن ۾ موجود افادي امڪانن جي دريافت ۽ استعمال جي ڪوشش

جو داستانُ ۽ ٻيو انساني ماحول، جنهن کي سماج، معاشرو يا مهاجن چيو ويو، اُن مان ڏاڍ ۽ ڏوهه جي راڄ کان ڇوٽڪاري جي ڪوشش، يعني جابر انسانن ۽ مڪار انسانن، فرعونن ۽ ابليسن جي غلاميءَ مان هيٺين ۽ اٻوجهه انسانن جي آزاديءَ جي ڪوشش، جو داستانُ. جسماني قوت ۽ ذهني قوت ٿي هن سڄي جدوجهد ۽ اُن جي طويل سلسلي بنديءَ ۾ انسان جا ٻه مخصوص فطري ۽ بنيادي هٿيار هئا. ۽ انهن ٻي ٻن مُک هٿيارن جي مدد سان انسان پنهنجي طبعي ماحول تي يعني قدرت تي پنهنجون عظيم فتحون حاصل ڪيون ۽ اُن جا وسيلا مثلاً زمين جون ايراضيون، پاڻيءَ جا ذخيرا، ٻيلا ۽ چراگاهه، چوپاين جا ڌڻ ۽ وڳ، فصل ۽ باغ، جايون جڳهيون ۽ ٻيا انيڪ مادي دولت جا، ۽ پڻ ڄاڻ ۽ تجربي جا ذخيرا پنهنجي قبضي ۾ آندا- ۽ اُن قبضيداريءَ ۾ سندن انفرادي ۽ گروهي غير برابريون جي واقع ٿيون، تن سندن انساني ماحول ۾، يعني سندن سماج ۾، هوند اٿهوند، آقائيت ۽ غلاميءَ، حاڪميت ۽ محڪوميت، ڄاڻ اڻڄاڻ جا تعلقات قائم ڪيا، ۽ تڏهن کان وٺي انسانن جي غلاميءَ کان انسانن جي نجات جي ڪوشش ۽ ڪشمڪش جو داستان شروع ٿيو، جو اڄ به پنهنجي پوري عزم ۽ سرفروشيءَ جي اجهل اُتساهه سان عالمي انساني سماج جي هر سطح تي جاري آهي.

عزيزو، اوهان کي اِها به خبر آهي ته انساني سفر جي هن طويل راهه جي ڪنهن اوائلي منزل تي جڏهن قبضيداري ذهنَ ناٿي جو هٿيار ايجاد ڪيو، تڏهن ناٿو حيواني قوت ۽ ذهني قوت سان گڏجي حاڪميت ۽ آقائيت جو ٽيون بنيادي هٿيار بڻجي پيو، ۽ اڄ قبضيداري عمل جو سڄو اظهار، حيواني توڙي ذهني، ناڻي جي صورت ۾ ٿئي ٿو- جنهن کي هڪ لفظ ۾ "قارونيت" يا "زرپرستي" به چئي سگهون ٿا. انسان جي سڄي وٿ- سياسي، سماجي، علمي، اخلاقي، قانوني وغيره- ناڻي جي ماڻ ۽ وزن ۾ تورجي ٿي- ايتري قدر، جو جيتوڻيڪ اڄ به اسين سياسي، ذهني ۽ اقتصادي ڏاڍاين ۽ غلبن جي ڳالهه ڪريون ٿا، ۽ انهن مان آزادين جي ڳالهه ڪريون ٿا، پر سڄي حڪمراني، سڄي آقائيت ۽ سڄو غلبو اڄ ناڻي مان اُپري ٿو، ناڻي تي ٻيٺل آهي ۽ ناڻي ۾ ان جو اظهار ٿئي ٿو. انهيءَ ڪري اڄ انساني آزاديءَ جي مسئلي جو عَصَبي مرڪز (nerve centre) اقتصادي آزادي آهي. اِن حقيقت جو احساس ۽

اعتراف دنياجي سيني مذهبن ۾ بلڪ زندگيءَ جي سيني، مذهبي توڙي غير مذهبي، فڪري سلسلن ۽ نظرين ۾ ملي ٿو. ۽ اُن جو پورو پورو علم اسان وٽ پنهنجي ديس ۾ به توڙي ٻاهر دنيا جي ملڪن ۾، خاص طور قبضيدار شخصن ۽ طبقن ۾، بنهه تيز ۽ واضح صورت ۾ موجود آهي. تازو روزانه انگريزي اخبار "دي مسلم" جي ڏهين جولاءِ جي اشاعت ۾ مڪي شريف جي مسجد الحرام جي امام مسجد ۽ خطيب ۽ اِداره حرمين شريفين جي نائب چيئرمَن، شيخ محمد عبدالله بن سبيل، جو انٽرويو مون پڙهيو- اوهان به ڪنهن اخبار ۾ پڙهيو هوندو. پاڻ آهو انٽرويو هفتيوار "حريت" جي ايڊيٽر کي مڪي شريف ۾ ڏنو اٿن، جنهن ۾ پاڻ مغربي طرز جي جمهوري نظام کي صحيح اسلامي رياست جي تقاضائن جي خلاف چوندي، وضاحت ڪئي اٿن ته "اُن (مغربي جمهوري) نظام ۾ رياست جي سربراهه جي چونڊ جي موجوده طريقي هيٺ ووٽرن جي اڪثريت اڻ پڙهيل هجي ٿي، جيڪي پنهنجي ووٽ جي حق جي صحيح استعمال کان بي خبر آهن.. هڪڙو اميدوار عام جلسن ۾ خطبا پڙهي سگهي ٿو ۽ تقريرون ڪري سگهي ٿو ۽ پنهنجي پارٽيءَ جي پڌرنامي کي آدرشي پڌرنامي طور پيش ڪري سگهي ٿو- آهڙو، جو اُن ۾ شاهوڪارن کان دولت کسي غريبن جي داد رسي (relief) ڪرڻ جي سبيل موجود ڏيکاريل هجي! پر اسلام ۽ سوشلزم ٻه متضاد نظام آهن، ۽ اُنهن جي گڏ هجڻ جي ڪابه امڪاني صورت ڪانهي... قرآن شريف جي حڪمن مطابق هڪ اسلامي رياست ۾ حڪومت جو نظام لازمي طور شُوريگ (shooraig) ٿيڻو آهي........ جنهن ۾ خلق جي راءِ کي جوڳو وزن ڏنو وڃي ٿو، جيئن جو مختلف سطحن (levels, tiers) تي خلق جا نمائندا خلق جي نمائندگي ڪن ٿا، پر آخرين اقتدار جو مالڪ الله تعاليٰ آهي."

هن سڄي فتوائي، پُراعتماد ۽ "وقتائتي" بيان ۽ اظهار جي سامهون، ماهنامه "طلوع اسلام" جي جون 1984ع جي اشاعت ۾ (جو پڻ "قرآني نظام ربوبيت جي پيامبر" هجڻ جو دعويدار آهي)، محترم "پرويز" صاحب جن لکن ٿا ته "(اسلام جي) صدر اول (چئن خليفن جي خلافت راشده) کان پوءِ ملوڪيت آئي ۽ اُن سان گڏ اُن جا لزومات يعني نظامِ سرمايه داري ۽ مذهبي پيشوائيت، به آيا، ۽ اُنهن ٽنهي جي تقاضا پنهنجي پنهنجي دائري ۾ "من

ماني" ڪرڻ جي هئي. پر اُنهن لاءِ ڏکيائي اها هئي تہ هو پاڻ بہ مسلمان هئا، قوم بہ مسلمان، ۽ خدا جو ڪتاب بہ محفوظ شڪل ۾ موجود هو. هو ان ۾ ترميم، تنسيخ يا ڦيرگهير نٿي ڪري سگهيا ۽ اُن مان ڪين انسانن تي انسانن جي ڪنهن قسم جي حڪمرانيءَ جو جواز ملي نٿي سگهيو. هِن ڏکيائيءَ جو حل مذهبي پيشوائيت ڪين پيدا ڪري ڏنو. اُن ڇا ڪيو، جو قرآن جي لفظن (اصطلاحن) کي تہ جيئن جو تيئن اُن باقي رهڻ ڏنو، پر انهن جو مفهوم بدلائي ڇڏيو. مفهوم جي ان تبديليءَ جي سند لاءِ پهرين جعلي روايتون ٺاهيائون ۽ پوءِ اُنهن روايتن تي مبني قانون مرتب ڪيائون....." اُن کان پوءِ جناب پرويز صاحب هِن اسلامي معاشي نظام جا ٽي بنيادي اصول بيان ڪيا آهن. پهرئين اصول بابت لکن ٿا تہ "اسلام جي معاشي نظام جي دائري ۾ "الربوا" جي اصطلاح کي بنيادي حيثيت حاصل هئي. هِن (يعني مذهبي پيشوائيت) اُن جو مفهوم ائين بدلايو، جو قرآن جو معاشي نظام ئي بدلجي ويو....... قرآن ڪريم جي معاشي نظام ۾ "سرمايي لڳائڻ" (invest ڪرڻ) جو سوال ئي پيدا ٿيڻو نہ هو. اِن سلسلي ۾ قرآن ڪريم اصول هيءُ مقرر ڪيو تہ (1) آمڙين صورتن ۾ اوهين رڳو پنهنجي اصل موڙي واپس وٺي سگهو ٿا. اُن کان زياده وٺندؤ تہ اُهو محنتڪشن جي محنت جو استحصال ٿيندو........ ۽ اِهو "الربوا" آهي....... (2) نظام سرمايہ داريءَ جو بنياد فالتو دولت (surplus money) ئي هجي ٿو- يعني سرمائيڪار انهن رپين جي سيڙپ ڪري سگهي ٿو جيڪي هن وٽ پنهنجي ضرورت کان زائد هجن. قرآن جي معاشي نظام ۾ ڪنهن وٽ فالتو رپيا رهڻائي نہ آهن: قرآن ۾ آيل آهي تہ "اي رسول، هو توکان پڇن ٿا تہ اسين پنهنجي ڪمائيءَ مان ڪيتري قدر ٻين جي ضرورتن پوري ڪرڻ لاءِ ڏيون؟ انهن کي چئو تہ "جيتري قدر اوهان جي ضرورتن کان زائد هجي اُهو سڀ جو سڀ......." انهيءَ ڪري، جنهن نظام ۾ معاشري جي فردن وٽ فالتو دولت ائين رهي جو هو ان جي سيڙپ ڪري، محنت ڪش جي محنت جو استحصال ڪري سگهي، اُهو نظام خلاف اسلام آهي، ڇوتہ اُن ۾ ائين "الربوا" وصول ڪيو وڃي ٿو....... (3) جيتري قدر زمين جو تعلق آهي، تہ قرآن ڪريم جي چوڻ مطابق اُن ۾ ذاتي ملڪيت نٿي ٿِي سگهي....... جنهن نظام ۾ زمين ماڻهن جي ملڪيت هجي ۽

اهي ڪاشتڪارن کي ڪرايي (جنهن کي اسين سنڌي ۾ "ايريو" چئون ٿا) يا بٽئيءَ تي ڏين، تہ اهو نظامُ اسلامي نظام معيشت جو ضد هوندو، ۽ زميندارُ جو ڪجهہ ڪرايي يا بٽئيءَ جي صورت ۾ وٺندو اهو "الربوا" هوندو". اڳتي سڄي بحث مان نتيجو اخذ ڪندي، جناب پرويز صاحب هڪڙو لطيفو "بصد معذرت" بيان ڪيو آهي تہ "ڪنهن ڳوٺ جي کوهہ ۾ ڪتو ڪري پيو. مولوي صاحب کان مسئلو پڇيو ويو تہ هن چيو تہ "پنجاهہ ڏول پاڻيءَ جا ڪڍو تہ کوهہ پاڪ ٿي ويندو". ڳوٺ جي ماڻهن پنجاهہ ڏول پاڻيءَ جا کوهہ [illegible] پاڻيءَ ۾ بدبوءِ بدستور موجود رهي. پوءِ هنن ڪنهن [illegible] چيو تہ "وڌيڪ ڇا ڪيو وڃي!" ڊاڪٽر سندن سڄي ڳالهہ [illegible] پڇيو تہ اوهان پنجاهہ ڏول پاڻيءَ جا تہ کوهہ مان ڪڍيا، پر اوهان [illegible] ڪتو بہ ڪڍيو يا نہ! اُن تي انهن چيو "مولوي صاحب تہ اسان کي رڳو پاڻيءَ جي ڪڍڻ جو چيو هو، ڪتي ڪڍڻ لاءِ نہ چيو هو...... اِنهيءَ ڪري اسان ڪتو کوهہ مان ڪونہ ڪڍيو!" هيءَ لطيفو بيان ڪندي پرويز صاحب جن ڏاڍي دردمندانہ انداز ۾ لکن ٿا تہ "هي حضرات اسلامي انقلاب جي ضد يعني ملوڪيت جي دور جون گهڙيل نهيل تاويلون- مشارڪت، مضاربت ۽ زراعت جي اصطلاحن هيٺ- ڳوليندا، ڇنڊيندا ڦوڪيندا، مسلمانن جي اڄ جي معاشري ۾ انهيءَ ئي دستورِ قائم رکڻ چاهين ٿا. بلڪ انهن کي هو عملي طور اڄ ڪامياب ڪرڻ جي فڪر ۾ آهن. ۽ ساڳئي وقت هو معاشري کي "الربوا" کان پاڪ ڪرڻ جون دعوائون ڪندا ۽ تدبيرون بہ سوچيندا رهن ٿا!...... "الربوا" جنهن لاءِ قرآن ڪريم ۾ چيل آهي تہ "الربوا حرام آهي"..... الربوا کي قرآن ڪريم محاربت يعني بغاوت کان بہ وڌيڪ سنگين جرم قرار ڏنو آهي...... ۽ چيو آهي تہ "انهن ماڻهن کي پڌائي ڇڏيو تہ هو "الربوا" کان باز اچن، نہ تہ الله ۽ رسول کان اهو چتاءُ سمجهن ۽ الله ۽ ان جي رسول سان جنگ لاءِ تيارُ ٿين"....... اِن مان اها حقيقت پڌري ٿئي ٿي تہ قرآن ڪريم جي ان اصطلاح (الربوا) جو صحيح مفهوم سمجهڻ قرآن ڪريم جي ڏنل اسلامي معاشي نظام کي سمجهڻ لاءِ ڪيترو نہ ضروري آهي......."

تہ گويا جناب پرويز صاحبُ اسلامي معاشي نظامِ سوشلزم وانگر،

پرائيويٽ پراپرٽيءَ جي سرشتي کي- زمين ۾ ۽ ناٿي (سرمايي) ۾ جنهن مان سرمائيڪاري ٿئي- قطعاً ممنوع ٿو سمجهي؛ ۽ ائين هو مسجد الحرام جي امام مسجد جناب شيخ سبيل جي برعڪس، اسلام ۽ سوشلزم جي گڏ هجڻ جي اِن بنيادي امڪاني صورت کي جائز سمجهي ٿو.

عزيزو، انساني تمدن ۽ تهذيب جي تاريخ جيڪا سچي جي سچي انساني تدبير جو داستان آهي- طبعي ماحول تي انساني فتح جو داستان ۽ انساني ماحول ۾ انسانن لاءِ آزاديءَ جي نيلم پريءَ جي قدم بقدم رنج فرمائيءَ جو داستانَ- اُن جي هڪ ويجهيءَ منزل تي اسلام جي مذهبي انقلابَ "اوهين پنهنجا مامرا باهمي مشاورت سان طئي ڪريو" چئي، جمهوريت (يعني انسانن جي حيواني ۽ ذهني ڏاڍ کان انسانن جي آزاديءَ) جي قديم انساني خواب جي عملي تعبير لاءِ ۽ الربوا جي قطعي ممانعت سان انسانن مٿان اقتصادي ڏاڍ کان انسانن جي آزاديءَ جي عملي اجراءَ لاءِ ڪجهه قدر راهه هموار ڪئي، پر ترت ئي، رد-انقلاب طور، ملوڪيت جو دؤر آيو، جنهن انقلاب جي سچي جي سچي اُن تازي نظام کي موٽائي جاهليت جي دؤر ڏانهن نيو ۽ اُن دؤر جي مردود نظام- استبداد (Despotism) ۽ دولت شاهيءَ (Plutocracy) جي هڪ صورت کي ٻيهر نافذ ڪيو. اُن سچي انقلاب-دشمن عمل ۾ اِهي ٽي تي عنصر ڪارفرما رهيا- يعني سلطان (حڪمران)، شاهوڪار ۽ مذهبي پيشوا- استبدادي، دولتيا ۽ مُلا (برهمڻ، پادري)- Despots Capitalists, Scholastics, يا Scholiasts-"فرعون"، "قارون"، "ابليس"- ۽ اِهي ٽي تي عنصر آهن، جيڪي، تاريخ تي غورڪرڻ سان، معلوم ٿئي ٿو ته اُن جي هر انقلاب دشمنيءَ ۽ رجعت لاءِ ذميوار آهن. اُن کان به وڌيڪ ويجهيءَ منزل تي، اسلامي مذهبي انقلاب کان تقريباً هڪ هزار سال پوءِ 1789ع ۾، فرينچ انقلاب رونما ٿيو، جنهن "حريت، مساوات ۽ اخوت" جو نعرو بلند ڪيو؛ ۽ ساڳيءَ طرح پنهنجي وقت ۽ حالات مطابق انسانن جي سياسي، ذهني ۽ اقتصادي آزاديءَ جي ٽنهين سر عملي نفاذ لاءِ ڪجهه قدر وڌيڪ راهه هموار ڪئي؛ پر جيئن شروع ۾ مٿي عرض ڪري آيس، ترت ئي اُتان جي شڪست کاڌل خواصن، شهري نؤدولتين ۽ سندن همنوا دانشورن گڏجي ،جيسين انقلابي عوام -Savetiers and Sans

culettes ، پنيءَ اگهاڙن ۽ ڪورين موچين، جي آندل عوامو ڪرسي کي قيرائي خواصو ڪرسي، ڊيموڪريسيءَ کي قيرائي پليوٽو ڪرسي (دولتوڪرسي) نہ بڻايو، تيسين اُنهن کي ننڊ نہ آئي- ۽جيئن مٿي عرض ڪيم، سڄي مغرب جي دنيا، جيڪا پنهنجي انفرادي آزاديءَ، آزاد جوکم ڪاريءَ ۽ نالي ماتر ڊيموڪريسيءَ کي پڌائڻ ۾ پوري آهي، تڏهن کان وٺي اڄ تائين حقيقتاً رڳو ڪثيف "هڏيءَ ماس" جي وٺ پڪڙ ۽ حيواني چير ڦاڙ ۽ دولتوڪرسيءَ جي لعنت ۾ ئي مبتلا پئي رهي آهي، ۽ سڄيءَ دنيا لاءِ وڏو آزار ۽ اُن جي امن ۽ سلامتيءَ لاءِ اُها اڄ هڪ موتمار خطرو بڻيل آهي.

ائين، دنيا جي اسان جي حصي ۾، دراصل پاڪستانَ بہ هڪ آهڙو جهڙو انقلاب ٿي هو- ڪم از ڪم عوام جي دلي امنگن جي خيال کان، جو اُنهن پنهنجي ڏکيءَ ۽ سکئي زندگيءَ ۾ سک جي تبديل ۽ڪافي ڪجهہ سڦلتا ڏسڻ ٿي گهري؛ اُن ۾ مذهب جا اصطلاح بہ ڪم آيا، ۽ جمهوريت (اسلامي جمهوريت) ۽ سوشلزم (اسلامي سوشلزم) جون بہ ڳالهيون ٿيون. پر جاڪمن، نوُدولتين ۽ مذهبي پيشوائيتَ جمهوريت کي ۽ سوشلزم کي پهريائين ۽ پوءِ اسلامي جمهوريت ۽ اسلامي سوشلزم کي، خارج از بحث ڪري، شوُروڪرسيءَ جي بول بالا ڪرڻ جي عزم جو اعلان ڪيو آهي- جنهن بابت مٿي آءٌ اوهان جي ڪافي ڪجهہ سمع خراشي ڪري چڪو آهيان.

عزيزو، حيوانن جي دنيا ۾ انسانُ ئي تدبير جو صاحب آهي- تدبيرَ فڪر ۽ عمل جو گڏيل اقدام هجي ٿي. اوهان جي جماعت پڙهيلن جي جماعت آهي. مون کي معلوم آهي تہ اوهان جي جماعت چار رهبرَ نقطا پنهنجي آڏو رکيا آهن: پنهنجو پاڻُ سڃاڻڻ، غفلت ۽ ڪاهلي ڇڏڻُ، محبت ۽ امن جو پيغام پهچائڻُ ۽ روشني پکيڙڻُ- ۽ اوهان اِن ڏِسَ ۾ گڏريل ڏهن سالن ۾ جو ڪجهہ ڪري سگهيا آهيو، ساراهہ لائق آهي، ۽ آئيندي پڻ گهڻي ڪجهہ ڪرڻ جو ارادو ۽پروگرام رکو ٿا. اِن لاءِ اوهين سڀ مبارڪن جا مستحق آهيو. تدبيرلاءِ، سڃاڻ عمل لاءِ، پنهنجي حالات- گذريل ۽ موجود- ۽ پنهنجي اوقات- سُرت ۽ سگهہ- جي ڄاڻڻ، ۽ رٿابنديءَ جي ڪوشش بہ تدبير جو حصو هجي ٿي. اوهين ۽ اسين سڀ اِنهيءَ طرح پنهنجو اجتماعي

مستقبل سنوارڻ گهرون ٿا، پنهنجيءَ جيوت ۾ جوت آڻڻ گهرون ٿا، پنهنجي ڏکويل ۽ ڏتڙيل عوام لاءِ ۽ پنهنجي ايندڙ نسلن لاءِ هن ڌرتيءَ تي جنت اَڏڻ چاهيون ٿا. اِهو اسان سڀني جو خواب آهي- اسين سڀ اُن جا خواب لهون ٿا. شال ائين ٿئي، جو اسان جا خواب جاڳي پون، اسان جون زندگيون جَرڪي اٿن- ۽ اسين پنهنجي يار، شاعر سراج، جو نغمو پاڻ لاءِ، پنهنجي سنڌ لاءِ، پنهنجي عوام لاءِ، ۽ سڄيءَ دنيا جي عوام لاءِ، دل جو دل ۾ ۽ پڻ سڀ گڏجي ڳائي سگهون-

چم چم، چم چم..........
خوابن جا جزيرا جاڳي پيا!
لوڪ ڪٿا جي منظر وانگر،
اِندر سڀا جي آڪاڙي ۾،
ڪي انترِيامي، دل جا ڀيدي،
پوترتا جي رابيلن جي مالها پائي،
سندرتا جو تلڪ لڳائي،
جيون جوت جلائي،
آيا "چاڻ- پريءَ" کي رام ڪرڻَ!
-ڪو نينهَن تي ڇُلڪين نيڻن ۾،
ڪا ڳولا ڀٽڪين تَنَ مَنَ ۾-
موهَ- نگرَ جِي ڳولا!

اِندر چيو: "اي پيار جا پنڇي،
"آن کي ڪهڙي ڳولا؟
"آن سڀ انترِيامي،
"آهيو دل جا ڀيدي،
"آن کي "چاڻ" جي ڪهڙي ڳولا؟
"موهہ- نگر ۾ آن جو ڇا؟"
("چاڻ- پري" ڪجهہ هٻڪي، هٽڪي
موهہ منجهان ڪَرَ موڙي،

ساهہَ سنواري آئي،
انتريامين جي ياڪر ۾!)

- انسانن جي دنيا اندر
"چاڻ" جڏهن ڪان قيدي بڻجي،
"شيشي جي گهرن" ۾ آئي آ،
مرگهہ-ترشنا ڪان ڀٽڪي ڀٽڪي،
جيون-رڃ ۾
آس بہ ٽڪجي
آهي پاڻَ نهوڙي ويئي!
موٽي اهڙو وقت نہ ايندو!
"چاڻ" جڏهن انسانن ۾ ٻيي موٽي ايندي؟

(اپسرائن جو ڪورَسَ)
" دنيا بنبي اِندر- سڀا؛
" موهہ-پري ۽ چاڻ-پري،
" پيارَ پري ۽ سونهن پري،
" داسيون بڻجي، ماٿهو- روپيءَ اِندر سڀا ۾
" ايند يون سک جو سرڳ سنوارڻَ،
" جيون جوت جڳائڻَ !........."

عزيزو، آءٌ اوهان جو بيحد شڪرگذار آهيان، جو اوهان مون کي ايترو مانُ ڏنو، ۽ ڪرسيءَ جي اوچائيءَ ۾ چڪرائجي هِي جي اهڙيون جهڙيون مون ڳالهيون ڪيون، اوهان ڪن لائي اِهي ٻڌيون.
مهرباني- خدا حافظ!

(ڪراچي، جولاءِ 1984ع)

سنڌ منهنجي خوابن جي
(پڙهيل تقرير)

عزيزو، "سنڌي سماج ۽ سنڌ سياڻي" جيڪڏهن "سياڻي لاءِ سوچ" جي ڳالهه آهي، "آئيندي جي اڪثريءَ" جي ڳالهه آهي، ڪنهن "خواب جي ڳالهه" آهي، تہ اِها سوچ، اِها ڳالهه ۽ اِهو خواب منهنجي دل ۾ بہ موجود آهي-

آلا ائين م هوءِ جيئن آءٌ مران بند ۾!
جسو جنجيرن ۾ راتيان ڏينهان روءِ،
پهرين وڃان لوءِ، پوءِ مر پڇنم ڏينهڙا!

عزيزو، ڪنهن موجود هاڃي کي هاڃو سمجهڻ ۽ اُن کي ختم ڪري ڪنهن نئين لاڀدائڪ صورت جي پيدا ڪرڻ جي ضرورت جي احساس کي "انقلابي شعور" تو چئجي، اُن لاءِ پوري پوري ۽ هر طرح جي ڪوشش ۽ قربانيءَ کي "انقلابي جدوجهد" ۽ اِن ۾ ڪاميابيءَ کي "انقلاب" تو سڏجي-

"آخر والعصر جو. ائين آتائون" (شاه)

يعني: "انقلابي دؤر جو نتيجو ائين پڌايو اٿن."

اسان جي سدا حيات شاهہ عبداللطيف بيت جي هن مصرع ۾، قرآن شريف جي سورت "العصر" جي حوالي سان، اها ڳالهه ڪئي آهي. مولانا ابوالڪلام آزاد ان سورت جي پهرينءَ آيت "والعصر" جو ترجمو هيئن ڏنو آهي:

"قسم آهي اُن انقلابي جڳ ۽ تبديلين جي دؤر جو جيڪو پوئين دور کي ختم ڪري ٿو ۽ نئين دؤر جو بنياد رکي ٿو........."

هن سورت جي پوئينءَ آيت "وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر" جو تفسير مولانا آزاد هيئن ڪيو آهي:

"حق ۽ صداقت جو ميدان فقط جهاد جي ذريعي فتح ٿي سگهي ٿو: ۽ صبرُ جهاد جي حقيقت لاءِ بنيادي شرط آهي."

حق ۽ صداقت لاءِ جهاد جي وڏيڪ ڳالهه ڪندي، مولانا آزاد سورت

"التوبه" جي تفسير ۾ اُن لاءِ "صبر" جي شرط بابت لکي ٿو:

"انسان جڏهن به ڪنهن مقصد جي راه تي قدم رکي ٿو، ۽ مصيبتن سان منهن مقابل ٿئي ٿو، تہ ٻن نمونن جون حالتون پيدا ٿين ٿيون؛ ڪي ماڻهو جوان مرد ۽ باهمت هوندا آهن، اُهي ڪنهن هبڪ کان سواءِ مصيبتون سهي وڃن ٿا. پر اُنهن جو اُهو سهڻ سهي وڃڻ ٿي هجي ٿو. اُها ڳالهہ ڪانہ هوندي آهي تہ مصيبتون ڪين مصيبتون ئي نہ لڳنديون هجن بلڪ ڦري اُنهن لاءِ عيش ۽ راحت بڻجي پونديون هجن. ڇوتہ مصيبت وري بہ مصيبت آهي. باهمت شخص ڪڙو ڍُڪ سواءِ ڪنهن هبڪ جي پِي ويندو، پر اُن جي ڪڙاڻ جو سخت ذائقو هو ضرور محسوس ڪندو. پر ٻيا ماڻهو اهڙا بہ هوندا آهن، جن کي رڳو باهمت نہ چوڻ گهرجي، بلڪ اُن کان بہ وڌيڪ ڪجھہ سڏڻ گهرجي، اُنهن ۾ صرف همت ۽ جوان مردي ئي نہ هوندي آهي، پر منجهن عشق ۽ فدائيت جي حالت پيدا ٿي وڃي ٿي. اُهي مصيبتن کي مصيبتن جيئن نٿا سهن، پر عيش ۽ راحت طور هوَ اُنهن مان لذت ۽ سرور ماڻين ٿا. محبت جي راه جي هر مصيبت اُنهن لاءِ عيش ۽ راحت وانگر هڪ نئين لذت بڻجي وڃي ٿي. جيڪڏهن اُن راه ۾ ڪين ڪنڊن تي بہ سمهڻو پوي تہ ڪنڊن ڇيڻ مان بہ اُنهن کي اُهائي راحت ملندي جيڪا ٻئي ڪنهن کي گلن جي سيج تي سمهڻ سان بہ ملي نہ سگهي. ايتري قدر، جو اُن راه تي مصيبتون جيتريون بہ وڌنديون ويندي‌يون آهن، هُنن لاءِ رڳو اِن ڳالهہ جو خيال تہ اُهو سيڪجھہ ڪنهن منزل ڏانهن ويندڙ راه ۾ ڪين پيش اچي رهيو آهي، هُنن ۾ عيش ۽ سرور جو اهڙو اڪٿ جذبو پيدا ڪري ڇڏي ٿو، جو اُن جي سرشاريءَ ۾ جسم جي ڪابہ کُلفت ۽ ذهن جي ڪابہ اذيت اُنهن کي محسوس ئي نٿي ٿئي. هيءَ ڳالهہ اوهان کي ٻڌڻ ۾ عجيب لڳندي هوندي، پر حقيقت ۾ اها ايتري عجيب بہ ڪانهي، ڇوتہ هيءَ انساني زندگيءَ جي رواجي وارداتن مان هڪ آهي. عشق ۽ محبت جي منزل تہ ڏاڍي اوچي آهي- پر اُن واردات کان بوالهوسيءَ جي دنيا بہ خالي ڪانهي."

عزيزو، حضرت شاهہ عبداللطيف پنهنجي سڄي رسالي ۾، سنڌ جي سيني لوڪ روايتن ۽ لوڪ داستانن جي مدد سان، رسالي جي ڇٽيهن ئي سُرن ۾ اِهائي مقصد، مقصد سان عشق ۽ محبت، ۽ مقصد جي راه تي خود- قربانيءَ،

جي ڳالهه ڪئي آهي. انساني زندگيءَ جي انهيءَ عظيم "واردات"، عشق ۽ محبت جي واردات، مقصد سان فدائيت جي اعليٰ منزل جي "واردات"، جي ڳالهه ڪئي آهي. رسالي جي پهرئين سُر "ڪلياڻ" ۾ ئي پاڻ اُن لاءِ "سپرين"، "سڪ" ۽ "سور" جا علامتي اصطلاح تخليق ڪيا اٿن ۽ وري وري ڪم آندا اٿن- "سپرين" مقصد لاءِ، "سڪ" مقصد سان عشق ۽ محبت لاءِ، ۽ "سور" مقصد جي راهه ۾ پيش ايندڙ تڪليفن ۽ مصيبتن لاءِ.

هڪ روايت موجب شاه لطيف پهريائين، ٻين سُرن سان گڏ مڪيه طرح سسئيءَ جي سُر جا بيت ڏيندو هو. ۽ پوءِ جڏهن پاڻ ڀرپور جوانيءَ ۾ ئي هو، ته پنهنجي سهيوڳي بزرگ ۽ درويش شاعر، ميين شاهه عنايت، جي خاص چوڻ تي، جيڪو اُن وقت پنهنجيءَ پيرمريديءَ جا تقريبن نوي سال گذاري چڪو هو، مارئيءَ جي قصي ڏانهن پنهنجو دلي لاڙو رکيائين. ۽ مارئيءَ جي سُر ذريعي انساني زندگيءَ جي مقصد جي رڳو عمومي طور ۽ انفرادي انداز واريءَ ڳالهه ڪرڻ بدران، پنهنجي دلنواز شاعريءَ سان سنڌ جي ماڻهن ڪي سندن مقصد جي، ۽ خصوصي طور اجتماعي نوع واري، ڳالهه ٻڌائڻ شروع ڪيائين- فرد ۽ جماعت جي تعلق جي، ملير جي ۽ مارن جي، ملڪ ۽ ملڪ جي ماڻهن جي، وطن ۽ قوم جي، آزاديءَ جي شان ۽ عظمت جي، ۽ آزاديءَ وڃڻ ۽ آزاديءَ جي ماڻهن لاءِ حوصلي ۽ همت جي جاکوڙ جي ۽ سر گهورڻ جي-

عمر منڊيا مامرا، مارو ٿر ٿيا،
آءٌ بنديائي بند ۾، ڪ ڪي بند پيا!

آئندي پيم اوچتا پيڪڙا پيرن،
هٿوڙيون هٿن، چنگهون پانهون ڪاٺ ۾.

بندي ٻيا قرار، اسين لوچون لوه ۾،
مٿي تنَ ترار سدا سانبيئڙن جي.

پيڪڙا پيرن ۾ ڪوئين اندر ڪِير،

چاري چوگانن ۾ واهپ ڪن وزير.

نہ سرتيون نہ سِير، نہ سي ڏونرا ڏيهہ ۾،
هڪ ڪوٽن ڪني آهيان پيو زوراور زنجير،
مارو! ماريمَ مير، ويني ڳوڙها ڳاڙيان.

جانکي ستين سيرَ تان ڪي وهنديس ڪوٽ ۾،
سپ سمنڊين سپجي، نديءَ پٽي نہ نير،
جٺن هوءَ ابر آسري تٺن مون منِ ملير.....

جر ۾ سپون جيئن، آهن ابر آسري،
جٺن ڪونجون سارن روهہ کي مون تن اندر تيئن،
ڪوئين ويهان ڪيئن، جي نظربندياٽي نہ هٿان!

ستي لڌم سهٺو، ڪتيءَ ۾ خاصو،
وٺا مينهن ملير ۾، ٿيو تڙ تڙ تماشو،
چوريان جان پاسو، تان جسو جنجيرن ۾!

ڪوهر، ٿوهر، ٿر، جت سانيڪا ۽ سرتيون،
چارين ات چاهہ منجهان، پاسي ڦوڳن ڦر،
ڪٺن لهندم ڪر، جيئن مارو پاڻ آپاريا!

هن مند مارو سنرا ويڙهين وڳ وارين......
هن مند مارو سنرا ڪاٺڙ ۾ خوشحال........
هن مند مارو سنرا ڍنگر ڍار رهن.....
هن مند مارو سنرا ساٿيهہ منجهہ سڌير...
چرن چٽڪن چتِ ۾ وسرن ڪين وري.....
چرن چٽڪن چت ۾ ڳهارين مٽي ڳهٽ.....
چرن چٽڪن چت ۾ هُرن منجهہ هنئين.....
چرن چٽڪن چت ۾ سدا منجهہ سرير.....

سنهيءَ سٽيءَ سبيو مون ماروءَ سين ساھ،
پکن منجھ پساھ قالب آھي ڪوٽ ۾.

ايءَ نہ مارن ريت، جئن سيڻ مٽائن سون تي،
اچي عمرڪوٽ ۾ ڪنديس ڪانہ ڪريت،
پکن جي پريت ماڙيءَ سين نہ مٽيان.

سڪر سي ٿي ڏينهن جي مون گهاريا بند ۾،
وساير وڏ قڙا، مٿي ماڙين مينهن،
نيڻ منهنجي نيهن اجاري اچو ڪيو.

ڪونهي قادر ڪو بيو انهين جو پاڪ،
سيوٽي سياڪ، مارنيءَ مساوي ٿيو.

نڪا جهل نہ پل، نڪو رائر ڏيهہ ۾
آٿيو وجهن آهرين روڙيو رتا گل،
مارو پاڻ امل، مليرون مرڪٽو.

عزيزو، قديم ماضيءَ جي ڌنڌ مان نروار ٿيندي، ٻين انيڪ ملڪن ۽ ماڻهن وانگر، صدين جي تاريخي سلسلي مان گذرندي، سنڌ ۽ سنڌي ماڻهو پنهنجيءَ خاص سڃاڻپ سان 1843ع ۾ دنيا جي نقشي تي، برصغير هند ۽ سنڌ جي نقشي تي، موجود نظر اچن ٿا. آءٌ سنڌ جي تاريخ کي انهن ٽن دورن ۾ ڏسان ٿو- 1843ع تائينءَ جو (قبل از تاريخ ۽ بعد از تاريخ) دؤر، 1843ع کان 1947ع تائينءَ جي هڪ صديءَ جي غلاميءَ جو دؤر، ۽ اُتان کان پوءِ هيءُ اجوڪو سنڌ جو آزاد دؤر، جو تہ اِن طرح آءٌ سنڌ جي اڄ جي هن دؤر کي آسانيءَ سان ۽ چٽو ڏسي سگهان ٿو.

دنيا ڄاڻي ٿي تہ تهذيب انسانيءَ جي علمي ۽ صنعتي دؤر ۾ پير پاتل براعظم يورپ جي انگريز حملہ آورن سنڌ ۽ سنڌي قوم تي 1843ع ۾ ڪنهن ٻيءَ قوم يا ٻئي ملڪ جو حصو سمجهي حملو نہ ڪيو هو ۽ نہ انهن کي ڪنهن ٻئي ملڪ يا ٻيءَ قوم جي حصي طور فتح ڪيو هو. سنڌ دنيا جي

نقشي تي اُن وقت به هڪ ملڪ هو، ۽ سنڌي ماڻهو تاريخ ۾ اُن وقت به هڪ قوم هئا. انگريزن جي حڪمرانيءَ جا هڪ سؤ سال، بهرحال، سنڌ ۽ سنڌ جا ماڻهو اُنهن جي ڪُل- هند بيٺڪي نظام جو حصو ضرور رهيا، پر اُئين هو پنهنجي آزاد ارادي ۽ مرضيءَ سان نه هئا. اُهو عرصو، برصغير جي ٻين پاڻ جهڙن ٻانڌي ماڻهن سان شامل ٿي، هو پنهنجي آزاديءَ لاءِ، حالتن پٽاندر، ڪُل- هند نئشنل ڪانگريس يا ڪُل- هند مسلم ليگ جي پليٽفارمن تان، پنهنجي وس آهر، جدوجهد ۾ مصروف رهيا. ۽ آزاديءَ جي اُن عام جدوجهد جي نتيجي ۾، ۽ اُئين ڪئي ڇڄي، هڪ قسم جي راڄوڻي فيصلي مطابق، جيئن سڄو برصغير آزاد ٿيو تيئن هو پاڻ به آزاد ٿيا. اُن فيصلي موجب جنهن سان ڪانگريس، مسلم ليگ ۽ حڪومت برطانيه ٽنهي ڌرين جو اتفاق هو، برصغير جي اتر- اولهه ۽ اتر- اوڀر جي مسلم اڪثريتي علائقن جي ميلاپ سان پاڪستان جي رياست (State) وجود ۾ آئي، جنهن ميلاپ ۾ سنڌ به شموليت ڪئي، جيئن هينئر به اُن جي آهي. پر اُن ميلاپ جا ڪي واضح اصول هئا، ڪي متفقه شرط هئا ۽ اُهي ڪُل- هند مسلم ليگ جي مارچ 1940ع واري لاهور ٺهراءَ ۾، ۽ اُن کان پوءِ مئي 1941ع واري ڪُل- هند مسلم ليگ جي پارٽي آئين ۾ اڄ به موجود آهن. اُنهن مطابق سنڌ کي، سنڌي ماڻهن کي، ۽ ٻين مسلم اڪثريتي علائقن جي ماڻهن کي، پاڪستان جي اُن ميلاپ ۾ آٽانامي ۽ ساورينٽي (خود اختياريت ۽ خود ارادیت) جو درجو مليو هو. پر افسوس، جو اُنهن شرطن ۽ اُنهن اصولن جو پورائين ٿي ڏينهن کان جن حلقن کي پاڪستاني رياست جو اقتدار ۽ اُن جي حڪومت (Government) جو اختيار منتقل ٿيو، تن احترام نه ڪيو، بلڪ هنن، اسلام ۽ پاڪستان جي حوالي سان، حب الوطنيءَ جي مقدس جذبي کي پنهنجن استحصالي ارادن ۽ مفادن سان موافقت جون معنائون ڏيئي، پنهنجي طرفان اُنهن شرطن ۽ اصولن جي خلاف ورزين، وعده شڪنين ۽ ويساهه گهاتين جي پرده پوشيءَ لاءِ ۽ اُن سڄي مجرمانه عمل جي جواز طور استعمال ڪيو. هو اُئين ڪري سگهيا، اُن لاءِ ٻين انيڪ سببن سان گڏ بنيادي طور برطانوي سامراج کان رياستي اقتدار توڙي حڪومتي اختيار جي غيرجمهوري منتقلي ۽ اُن منتقليءَ جو غيرجمهوري طريقو ذميدار هو. هڪ ته اُها منتقلي غيرمعمولي طور جلد- بازيءَ سان عمل

۾ آندي ويئي ۽ اُن لاءِ جن جمهوري تقاضائن جي پورائي ۽ انتظامي طور جيڪا ڪهڻ ۾ گهڻ تياري لازم هئي سا نہ ڪئي ويئي، ۽ ٻيو تہ سچو حڪومتي اختيار، ۽ پوري اهتمام سان، اُهوئي برطانوي بيئڪي حڪومت جي سِول (شهري) ۽ ملٽري (فوجي) عامل وٽ رهيو ۽ رڳو مٿي چوٽيءَ تي سامراج جي ڪن خاص معتبرن ۽ معتمدن جي صورتن جي ڀاڻ ۾ مَٽَ سَٽَ ٿي.

اِئين اقتدار ۽ اختيار جي نَوَن نوابن ۽ صاحبلوڪن پاڪستان جي رياستي توڙي حڪومتي مسئلن ڪي فقط انتظامي ۽ قانون ۽ ضابطي Law and) (Order جا مسئلا سمجهيو، ۽ ڪڏهن بہ اُنهن ڪي سياسي مسئلن طور سمجهڻ ۽ حل ڪرڻ ضروري نہ ڄاتو. ۽ اُن ـ سڄيءَ غلغلائيءَ ۽ اُرهہ زورائيءَ بلڪ غنڊا گرديءَ جي تَهہ ۾ انهن جي انفرادي ۽ گروهي "بوالهوسي" ئي لڪل هئي- سچو وقت هُن رڳو اسان جا اقتصادي مال اسباب يعني اسان جون زمينون، اسان جا کيت، اسان جا معدني خزانا،اسان جا سامونڊي ڪنارا، درياءَ ۽ ٻيلا، اسان جا ڳوٺ ۽ شهر، اسان جي روزگار جا وَجهہَ ۽ وسيلا، اسان جا تهذيبي ورثا- ٻولي، ادب ۽ فن، صحافت، تعليمي ادارا- ۽ وڏي ڳالهہ تہ اسان جي انساني آباديءَ جا انگ اکر بہ پئي تاڙيا آهن ۽ تڪايا آهن، ۽ غصب ڪرڻ لاءِ هر وقت پنهنجي ڪڏهن بہ نہ پرجندڙ حريص اک ۾ رکيا آهن- ايتري قدر، جو اڄ اسين اُنهيءَ هاڃي جي شعور ۽ خساري جي احساس کي ذهن تي رکي ۽ دل ۾ ڪٿي هلڻ تي مجبور اُهيون، جنهن کان قراني سورت العصر هن ڌرتيءَ جي انسانن کي، ۽ پڻ اسان کي، "والعصر اِن الانسان لَفي خُسر" چئي، خبردار ڪيو آهي.

عزيزو، اڄ اسين ان امڪان جي خوف ۾ ورتل آهيون تہ اسان جي وجود جو ڇا ٿيندو. تحقيق، اڄ اسين- اسين ڪير؟ اسين اُهي جن لاءِ اسان جي ڏاهي سچڻ شاهہ عبداللطيف چيو:

سور ورهايان سرتيون جي ورهايا وِجن،
ٻيون ڪوهہ ٻجهن، جن سندا تن سامُهان.

-يعني تہ اسين سڀ سنڌ جا ماڻهو، سڀ سنڌي، سڀ اُهي جيڪي سنڌ جا قبل از پاڪستان رهواسي آهيون، ۽ پڻ اسان جا نؤوارد ياڻر جيڪي پاڪستان ۾ رياست جي اقتدار ۽ حڪومت جي اختيار جي مجرمانہ، بي

شعور، غيرذميدار ۽ غيرجمهوري منتقليءَ جا سڌا ۽ فوري شڪار بڻجي اسان وٽ مهاجر ٿي آيا ۽ اڄ پنهنجي سنڌ کي پنهنجو گهر سمجهن ٿا ۽ اُن سان جيئڻ مرڻ جو قول اٿن (جيڪو اسان سيني کي اُن سان هئڻ کپي،) ۽ سنڌ کان سواءِ ڪٿي بہ ٿي هنڌ، پاڪستان جي اندر يا پاڪستان کان ٻاهر، گهر ڪونہ اٿن- سي سڀ اسين، تحقيق، اڄ اُنهيءَ انتهائي تيز ۽ ڪئور چئلينج جي مُنهن مقابل آهيون، جنهن جو چتاءُ اسان کي اسان جي صاحب ڪتاب، حضرت شاهہ عبداللطيف بہ اُن قرآني سورت "العصر" جي حوالي سان پنهنجي ڪلامِ انسانيءَ جي سُرڪلياڻ (يعني "فتح") ۾ ڏنو آهي ۽ چيو آهي تہ وقت جي اِن چئلينج کي ڪاميابيءَ سان منهن ڏيڻ لاءِ اسان لاءِ سواءِ انقلابي جدوجهد جي ٻيو ڪو در کُليل ئي نہ آهي-

پر ۾ پڇيائون، عشق جي اسباب کي،
دارون هن درد جو ڏاڍو ڏسيائون،
آخر والعصر جو اينهين اُتائون،
تهان پوءِ آئون سِڪان ٿي سلام کي.

سڪين ڪُهہ سلام کي، ڪرين ڪهہ نہ سلام،
ٻيَا در تن حرام، ايءَ در جنين ڏيکيو.

-"ايءَ در" انقلاب جو در، جدوجهد جو در، خود- قربانيءَ جو در، "ليس للانسان الاماسعيٰ" جو در؛ چوتہ سنڌي سماج سياٽي جي سنڌ ۾ اُهوئي هوندو، جيڪو اسين پنهنجي دل ۾ پاڻ رٿيندا سون ۽ پنهنجن هٿن سان پاڻ آڏيندا سون-

تنهن وچ ۾ آءُ شاهہ سائينءَ جو ئي هڪ املهہ بيت، جو اُن سماج جو، اُن اسان جي خوابن جي سنڌ جو، سڏ بہ آهي، اوهان جي آڏو رکندس، ۽ اُن تي دل جي حضور سان غور ڪرڻ جِي، وري وري غور ڪرڻ جِي، ۽ پڻ اُن جي موٽ ڏيڻ جِي، اوهان کي دعوت ڏيندس، ۽ اوهان کان اجازت وٺندس- يار زنده صحبت باقي؛

"هلو تہ هلون ڏٽ کي! آتو! آتو! ڪن،
پاٽي پوٽڙين ۾، ڪَندر سِر ڪَلهن،
ڏوٽرا ڏور سُجهن، وئي وهامي راتڙي."

(ڪراچي، مارچ ٢٠-١٩٨٧ع)

سنڌ فساد جي زد ۾

(انٽرويو)

(پنجهتر سالن جو ... ليکڪ ابراهيم جويو، جنهن جا ٻن ڊزنن کان وڌ ڪتاب ڇپجي چڪا آهن، سنڌس مشهوري 1947ع جي شروع ۾ Save Sind, Save the Continent جي تصنيف سان ٿي، هُن پنهنجي ... عمر تعليم لاءِ وقف ڪري ڇڏي، ... ۽ ٻوه وري محڪمي تعليم ۾ منتظم ٿي رهيو، هينئر پاڻ Servants of Sindh Society جو نائب صدر آهي، ان سان گڏو گڏ پاڻ انگريزي ٽماهي رسالي Sindh Quarterly جو اسسٽنٽ ايڊيٽر به آهي. هِن انٽرويو ۾ جويي صاحب سنڌ جي تازه فساد زده حالتن تي ڳالهايو آهي.

Abbas, "The Herald." Jan, 1990)

[انگريزيءَ ۾ هيءُ انٽرويو "Extremism is always an exception" جي عنوان سان شايع ٿيو.]

س: توهان جي نظر ۾ سنڌ ۾ موجوده فسادن جي پويان ڪهڙا بنيادي سبب آهن؟

ج: موجوده مسئلي ۽ ان جي سببن کي سمجهڻ لاءِ، سڀ کان پهرين ڪراچيءَ جي صورتحال ۽ خاص طرح پنجاهه جي ڏهاڪي ۾ ڪراچي انتظاميا پاران کنيل قدمن بابت هڪ ايمانداراڻه راءِ جوڙڻي پوندي. اڄ جيڪو ڪجهه ٿي رهيو آهي، اهو سڌو سنئون نتيجو آهي اُنهيءَ دؤر جي غلط حڪمت عملين جو.

پنجاهه جي ڏهاڪي ۾، ڪراچي انتظاميا سنڌ جي مفادن جي خلاف ڪم ڪرڻ جي ڄاڻي ٻُجهي ڪوشش ڪئي. انهيءَ وقت سنڌ خلاف ڪيترائي قدم کنيا ويا ۽ ڪيترين ئي حڪمت عملين ترتيب ڏنيون ويون، سڄيءَ صورتحال تي انهن جي ديرپا اثر جا اڄ اسين شاهد آهيون.

مثال طور، اهي حڪمت عمليون جن جي نتيجي ۾ سنڌي ٻوليءَ جا اسڪول بند ٿيا، ۽ سنڌ يونيورسٽي پنهنجي اُنهيءَ نالي سان ڪراچيءَ کان حيدرآباد منتقل ٿي. نظر ائين ٿي آيو جڻ سنڌي ماڻهو ڪراچيءَ کان ٻاهر ڌڪيا ويا هجن ۽ سنڌي ٻوليءَ، ثقافت ۽ انهن جي مفادن سان ڪنهن به طرح ڪا چڱي هلت نه هلي ويئي هجي. اهي نهايت اهم مسئلا هئا ۽ انهن جو ردعمل لازمي طرح ٿيڻو هو.

تنهن کان پوءِ اردو ٻوليءَ جي سياسي صحافت هميشہ سنڌ جي مفادن جي خلاف رهي آهي. آءٌ اهو نہ ٿو چوان تہ سڄي اردو صحافت، ڇاڪاڻ تہ اردو صحافت جي ٻين شعبن ۾ ڪيترين چڱيون شيون پيش ڪيون ويون آهن. پر اُن جي سياسي صحافت تمام گهڻو نقصان رسايو آهي. جڏهن اسين هاڻوڪي صورتحال جي ڇنڊڇاڻ ڪريون ٿا، تڏهن اردوءَ جي ڪجهہ ترقي پسند رسالن ۽ مخزنن کي ڇڏي ڪري، هاڻوڪي صورتحال لاءِ اردوءَ جي سياسي صحافت گهڻي قدر جوابدار نظر اچي ٿي.

تنهن کان علاوه آءٌ مذهبي سياسي ڌرين، خاص طرح جماعت اسلاميءَ کي پاڪستان جي سياست کي غلط رخ ڏيڻ جو ذميوار سمجهان ٿو؛ جنهن جا اثرات خاص طور سنڌ ۾ پنهنجن اَگرن نتيجن سميت محسوس ٿي رهيا آهن.

انهن جڏهن غلط حڪمت عمليون اختيار ڪيون ويون ۽ سنڌ جي مفادن کي ڪراچي انتظاميا پاران ڄاڻيوائي طور نظرانداز ڪيو ويو ۽ سنڌي ٻولي سڌيءَ طور انتظاميا جو نشانو بنجي پيئي، تڏهن بقاءَ لاءِ تصادمي جدوجهد شروع ٿي، ۽ صورتحال خراب ٿيندي ويئي. جڏهن سنڌين جي حقن کي (ڪراچيءَ ۾) پائمال ڪيو ويو، تڏهن سڀ کان وڌ متاثر ٿيندڙ سنڌي شاگردن (باقي سنڌ ۾) ساڳئي ئي انداز ۾ ردعمل ڏيکارڻ شروع ڪيو، ۽ اُتي جي تعليمي ادارن ۾ مهاجرن جي داخلائن تي پابنديءَ لاءِ زور ڀريو. هنن جو مؤقف هو تہ جيئن ڪراچيءَ ۾ سنڌي شاگردن کي داخلائون نہ پيون ڏنيون وڃن ۽ سنڌن ٻوليءَ کي ملڻ جوڳو ڏيان ۽ ميڄتا نہ پئي ڏني وڃي. تہ ڪراچيءَ کان ٻاهر وٽن اُنهن ٻين ٻِجا ساڳيا مفاد بہ انهن ئي متاثر ٿيڻ کپن.

س : پر اِها صورتحال تہ اِئين وڌيڪ رد عمل ۽ جوابي رد عمل جي ور چڙهي ويندي؟

ج: بلڪل، اهڙي صورتحال برائيءَ جي چڪر ۾ اچي وڃي ٿي. جنهن ۾ ڪجهہ اڻوڻندڙ واقعا ۽ حادثا هڪ پاسي ۽ ڪجهہ ٻئي پاسي ٿين ٿا. ۽ پوءِ ڏوهہ جي جوابداريءَ جو تعين ڪرڻ ممڪن نہ ٿو رهي. ڇاڪاڻ تہ جڏهن اِنهيءَ قسم جو تصادم يا فساد شروع ٿئي ٿو تڏهن اِهو ڇاڻڻ ڏکيو ٿي پوي ٿو تہ ڪنهن کي ڪيترو ڏوهہ ڏجي ۽ ڪير اُنهيءَ ڏوهہ جي شروعات ڪندڙ

آهي. اِهو هڪ ڏکيو سماجي مظهر آهي- هر هڪ پنهنجي پاسي جي بچاءَ جي ڪوشش ڪري ٿو ۽ ٻين کي قصور وار ڪري پيش ڪري ٿو. اِنهيءَ صورتحال ۾ حقيقي ڏوهيءَ جي نشاندهي ڪرڻ اڻ ٿيڻي ڳالهه ٿي پوي ٿي.

جيتوڻيڪ، اهو ضرور سمجهڻو ٻه آهي ته ڪٿي ڪا غلطي ضرور ٿي آهي ۽ اُن جي حل ڳولڻ لاءِ ڪوشش ٻه ضرور ڪرڻ کپي. مسئلي جي بنيادن کي سنجيدگيءَ سان ائين واضح ڪرڻ سان مسئلي کي حل ڪرڻ سولو ٻه ٿي پوي ٿو. ۽ پوءِ جيڪڏهن نيت چڱي آهي ته خوش اسلوبيءَ طرف پيشقدمي اچا ٻه وڌيڪ سولي ٿي پوي ٿي.

س: اوهين فسادَ جو بنيادي سبب ڇاڪي ٿا سمجهيو؟

ج: فساد جو بنيادي سبب آءٌ هڪ ئي سمجهان ٿو، ۽ اُهو آهي نوجوانن جي تعليم ۽ تربيت ۽ انهن جي روزگار جو مسئلو. توهين اردو پريس تي نظر وجهو، گذريل هڪ مهيني جي ئي پريس تي، ته توهين ڏسندا ته سڀ سندن تڪليفون ۽ شڪايتون سنڌين جي خلاف- نه رڳو مهاجرن جون پر پنجابين ۽ پٺاڻن جون پڻ- اِهي آهن ته سندن تعليمي مفادَ اندرينءَ سنڌ ۾ سلامت نه آهن. انهن جي شڪايت اِها آهي ته هنن کي سنڌ جي تعليمي ادارن ۾ آزاديءَ سان داخل ٿيڻ نه ٿو ڏنو وڃي- ۽ واقعي بعضي اهڙا واقعا ٿين ٻه ٿا. مثال طور، ٽنڊي محمد خان، بدين، ڪوٽ غلام محمد، سکر، لاڙڪاڻي، دادوءَ ۽ سنڌ يونيورسٽيءَ ۾- ۽ اِن دائري ۾ تڪرار جو بنياد ٻه اُهو ساڳيو آهي. امتحانن جي دوران سنڌي شاگرد اردو ڳالهائيندڙ شاگردن کي امتحان هال ۾ داخل ٿيڻ کان روڪين ٿا. ۽ پوءِ ٻيون جوابي شڪايتون پڌجن ٿيون، جيئن پنجابي شاگردَ سنڌي شاگردن کي مختلف جڳهن تي پوليٽيڪنڪ ڪاليجن ۾ داخلا وٺڻ کان روڪين ٿا- ڪراچيءَ ۾ اُنهن لاءِ سهوليتون اڳي ئي ختم ٿيل آهن.

پر افسوس! ڪوبه اهو نه ٿو سمجهي ۽ پروڙي ته ان صورتحال لاءِ سيئي پاسا جوابدار آهن. هرڪو ٻئي کي ڏوهي، يا گهٽ ۾ گهٽ وڌيڪ ڏوهي، ٿو شمار ڪري. وڌيڪ هيءَ ته اِهو سڀ ڪيئن ۽ ڇو ٿيو. ۽ ڪيئن ابتدا ۾ ڪراچي انتظاميا جي غير منصفانه لساني، ثقافتي ۽ سياسي حڪمت عملين سڄي صوبي جي ماحول کي خراب ڪري ڇڏيو ڳالهه جي اِن پاسي ڌانهن گهربل ڌيان اُن انتشاريل ماحول ۾ طرفين جو متوازن انداز سان وڃي ئي نه

ٿو.

س : ڇا، اِن بحران مان نڪرڻ جو ڪو رستو آهي؟

ج: آءٌ ڇئي نٿو سگهان. هاڻوڪين حڪمت عملين ڏانهن توجهه ڪريو. سيني پاسن کان ويندي هاڻي به ساڳين داخلا پاليسين يا روشن تي زور ڏنو ٿو وڃي. ايم ڪيو ايم جو منشور توهان جي نظر مان ضرور گذريو هوندو، جنهن ۾ هنن گهڙَ ڪئي آهي ته اندرينءَ سنڌ ۾ داخلا پاليسي انهيءَ ساڳئي طريقي هجڻ گهرجي جيئن ڪراچيءَ ۾ آهي! اٿين ايم ڪيو ايم جي دعوٰي موجب ڇڻ ڪراچيءَ ۾ اِها پاليسي پوري انصاف تي ٻيڻل آهي ۽ باقي سنڌ ۾ اٿين نه آهي! حالانڪ حقيقت اٿين بلڪل ڪانهي. ايم ڪيو ايم، جيئي سنڌ ۽ پي پي آءِ جا نظريا ۽ پنهنجي پنهنجي باري ۾ عقيدا رڪارڊ تي آهن. آءٌ هنن تنظيمن کي انتهائيت ڏانهن مائل ۽ نتيجي طور "فرقي وار فسادن"جو ذميوار سمجهان ٿو. آءٌ "فرقي وار فساد" جو اصطلاح استعمال ڪريان ٿو، ڇاڪاڻ ته جهيڙيندڙ پاسا هڪبئي سان مسلمان هجڻ جي ڪابه رعايت نه ٿا ڪن. جڏهن مهاجرَ سنڌين تي حملو ڪن ٿا تڏهن سنڌين کي مسلمان هجڻ جي ڪابه رعايت نه ٿا ڏين، ۽ ساڳي ئي صورتحال سامهون اچي ٿي جڏهن سنڌي يا پٺاڻ مهاجرن تي حملو ڪن ٿا. يا پنجابي، سنڌي، مهاجر هڪبين کي نشانو بڻائين ٿا.

س : ڇا، صوبي جي صورتحال سياستدانن جي نظرين ڪري يا سندن حڪمت عملين جي ڪري خراب ٿي رهي آهي؟

ج : اسين سڀ ڄاڻون ٿا ته سياستدان عوام جي سامهون کهڙا ڪهڙا موقف وٺي بيهن ٿا. دعوائون ته سڀ ڪن ٿا ته هڪبئي جي خلاف نه آهيون، سڀ مسلمان آهيون ۽ هڪبئي سان گڏ رهڻ چاهيون ٿا. ۽ جيڪڏهن توهين هنن جي جدا جدا پڌرنامن، اعلانيل نظرين ۽ مقصدن کي جانچيو ته توهان کي اِهي سڀ تنظيمون امن امان لاءِ جاکوڙيندڙ نظر اينديون. تنهنڪري مسئلو نظرين جو نه پر طريقي ڪار جو آهي، نظرين تي يا نظرين جي خلاف عمل جو آهي. آءٌ سمجهان ٿو ته اِهي عمل جا طريقا هنن تي حالتن طرفان مڙهيل پڻ آهن، جيڪي حالتون به سندن پنهنجون ئي پيدا ڪيل آهن، جو ته اُهي سندن قول ۽ فعل جي تضاد جو ئي نتيجو آهن، ۽ وڏي ڳالهه ته هي سڀيئي

انهن ئي حالتن کي پوکين پيا جن جي شروعات ڪراچيءَ کان ٿي ۽ اڄا تائين اهي حالتون ائين ئي رهنديون پيون اچن.

س: پر ڇا توهين اهو محسوس نه ٿا ڪريو ته اردو ڳالهائيندڙ آباديءَ جون ڪي حقيقي تڪليفون يا شڪايتون آهن. يا اهو سڀڪجهه رڳو ڪراچي انتظاميه جي غلط حڪمت عملين جو نتيجو آهي؟

ج : جيستائين مهاجرن جي حقن جو تعلق آهي ته منهنجي نظر مان مهاجرن جي حقن جي سلسلي ۾ اڄا تائين هڪ به شڪايت، بيان يا وضاحت اهڙي نه گذري آهي ته هنن کان ڪهڙا حق ڪسجي ويا آهن، يا هنن جا ڪهڙا حق خطري هيٺ آيل آهن. ويندي سندن منشور ۾ موجود سندن پنهنجين دعوائن مطابق، فقط ۽ فقط بيروزگاري سندن اهم مسئلو آهي،ءِ وڏيڪ ائين چون ٿا ته ٻاهران، يعني سنڌ کان ٻاهران، ايندڙن هنن کي روزگار کان محروم ڪري ڇڏيو آهي. پر روزگار اهوڪو حق نه آهي جنهن کان سنڌ ۾ يا سنڌ کان ٻاهر پاڪستان ۾ فقط مهاجر ئي محروم آهن. بي روزگاري ته اسان جي سماجي ۽ اقتصادي صورتحال ۾ سڀني ڌرين جي نوجوانن ۾ موجود آهي. روزگار جا ڪجهه وڌيڪ ئي موقعا مهاجرن کي اڄ به ميسر آهن. هنن کي ڪهڙ ۽ روزگار جي اوتري ئي ضمانت حاصل آهي جيتري ٻين سنڌين کي يا ٻين سنڌ ۾ آباد برادرين کي حاصل آهي. بازارون ۽ مارڪيٽ تقريباً سڄي جا سڄا سندن قبضي هيٺ آهن. غير سرڪاري ادارن ۾روزگار جي موقعن تي سندن تصرف ٻين برادرين کان گهڻيرو آهي. ڇا، هي اهو چوڻ چاهين ٿا ته رڳو سرڪاري نوڪرين جي معاملي ۾، ۽ ساڀ فقط سنڌ سرڪار جي محڪمن ۾، جيڪڏهن، سندن خيال موجب، هڪ اڌ في صديءَ جي انداز ۾ ڪين لانجهائيءَ سان مُنهن ڏيڻو پيو آهي، ته پنهنجين ٻين سڀني مراعات کي نظر انداز ڪري جيڪي ڪين ٻين برادرين بنسبت ٻين دائرن ۾ حاصل آهن، رڳو سندن اِن هڪ نيم موهوم شڪايت جي بنياد تي امن امان جي صورتحال کي ڊانوانڊول ڪرڻ جو ڪين پروانو ملڻ کپي؟ حقيقت ته هيءَ آهي ته ڪو به سندن حقن کان انڪاري ڪونهي. هو پاڻ ڄاڻن ٿا ته کين روزگار سندن آباديءَ جي معروف انگن اکرن مطابق ميسر آهي. پر ائين ميجي به هو

هڪ ٻي دعويٰ اڳيان آڻين ٿا تہ سندن تعداد ۾ اضافو ٿيو آهي (ءِ هيءَ وڇوڻ سندن هڪ ٻي ڪٿا آهي!) تنهنڪري ڪين وڌيڪ نوڪريون ڏنيون وڃن. مطلب تہ هڪ ئي حق جنهن لاءِ هو صحيح دعويٰ ڪري سگهن ٿا ءِ ڪن ٿا، اُهو آهي اندرينءَ سنڌ ۾ هنن کي تعليمي ادارنِ۾ گهٽ موقعن جو ميسر هجڻ. پر اِهو ئي ساڳيو حق اِهي پاڻ سنڌي ماڻهن کي ڪراچيءَ ۾ ڏيڻ لاءِ تيار ناهن.

بنيادي مسئلو اِيم ڪيو اِيم جو الڳ قوميت هجڻ لاءِ زور ڀرڻ آهي، جنهن صورتحال کي وڌيڪ خراب ڪيو آهي. توهين ڏسندؤ تہ جڏهن سنڌي "قوم" هجڻ جي دعويٰ ڪن ٿا تہ هو ائين نہ ٿا چون تہ سنڌ ۾ مهاجر يا پنجابي سنڌي قوم جو حصو نہ آهن. فساد جي شروعات تڏهن ٿي، جڏهن ايم ڪيو ايم پنجين قوميت هجڻ جو نعرو هنيو، جهن ۾ علحدگيءَ جو عنصر اچي ٿو وڃي، ڇو تہ سنڌي، بلوچ، پنجابي، پٺاڻ، جيڪي پاڪستان جا اصلوڪا باشندا آهن، اُهي تہ "مهاجر" قوم جو حصو بنجي نٿا سگهن، ڇو تہ اُهي تہ "انصار" ئي ٿي رهيا آهن! منهنجي تہ نظر ۾ هيءَ اُهو فِرقو يا گروه يا برادري آهي جيڪا "مهاجر قوم" جي اصطلاح هيٺ خود بہ "قوم" سڏجڻ جي حقدار نہ آهي. پر جڏهن سياست اهڙن غلط موهوم بنيادن تي وڙهي وڃي تہ هر طرح جي تصادمن جي واقع ٿيڻ جي توقع رهي ٿي. سياسي فڪر جي نقطي نگاهہ کان منهنجو هميشہ اهو رايو رهيو آهي تہ ڪافي گهڻي عرصي کان اسان ذاتي، نسلي ءِ فرقيوار سياست جي ڪري تڪليفون ڏنيون آهن.ويندي مسلم ليگ جي سياست بہ اِنهن ڳالهين کان پاڪ نہ هئي، بلڪہ اهڙن غير سياسي تضادن جو بنياد ئي مسلم ليگ جي فرقيوارانہ سياست ۾ موجود ڏسجي ٿو.

س: گذريل عرصي کان ڪجهہ سنڌي ليکڪن ءِ دانشورن ۾ هڪ رجحان پيدا ٿيو آهي تہ اُنهن سنڌي ليکڪن سان بائيڪاٽ ڪيو وڃي جيڪي اردوءَ ۾ لکن ٿا. ڇا اِها صورتحال نشاندهي نہ ٿي ڪري تہ سنڌين جي ادبي جماعتن ۾ تنگ نظر قومپرستي ءِ انتهائيت وڌي رهيون آهن؟

ج: اهي غلطيون آهن. انتهائيت هر حالت ۾ غلط آهي. پر اِها تڏهن ئي منظر عام تي اچي ٿي جڏهن سياست ۾ پناهہ وٺي ٿي. مثلاً هينئر آءٌ ٻي ڪا

انتهائيت ايڏي وڌي ۽ هاڃيڪار نٿو سمجهان جيتري ايم ڪيو ايم جي سياسي پردي ۾ منظر عام تي آهي. "پنجين قوميت" جي علحدگي پسند سياست ايم ڪيو ايم جو تنظيمي زور ۽ ڏک حاصل ڪري سگهي آهي، تنهنڪري ئي ايم ڪيو ايم جون سياسي حڪمت عمليون انتها پسند آهن.

س : ڇا توهان جي ڳالهه جو مطلب اهو آهي ته شيخ اياز جهڙي وڏي ليکڪ سان صرف انهيءَ بنياد تي سنڌي اديبن جو بائيڪاٽ ڪرڻ ته هي اردوءَ ۾ لکي ٿو، رڳو هڪ غلطي آهي؟

ج: نه، نه، آءٌ ايم ڪيو ايم کي رڳو اِن لاءِ ذميوار نه ٿو سمجهان، پر آءٌ جيئي سنڌ تحريڪ کي پڻ انتها پسند ڏر سمجهان ٿو. پر ٻنهي ڌرين ۾ هڪڙو فرق آهي جيڪو سياست ۽ غير سياست جو مثال اسان جي آڏو پيش ڪري ٿو. سنڌين طرفان سنڌ جي وطن هجڻ ۽ سنڌي قوم يا قوميت جي دعويٰ جائز سياسي دعويٰ آهي، ڇوته اها تاريخي ۽ عقلي بنيادن تي ٻڌل آهي، ۽ جيئي سنڌ تحريڪ انهيءَ ڪري حقيقت ۾ به سياسي طور محڪوم، مظلوم ۽ محروم ماڻهن جي نمائندگي ڪري ٿي. انهيءَ ۾ ڪوبه شڪ نه آهي ته جيئي سنڌ انتها پسند آهي، ۽ اِن ڪان وڌيڪ اِها جنوني به ٿي سگهي ٿي. پر اُن جي انتهائيت يا جنونيت جو هڪ جائز ۽ معقول سياسي آدرش آهي ۽ اُن ڪري اُها وري به افهام تفهيم جي دائري ۾ بيهاري يا ويهاري سگهجي ٿي. حقيقت ۾ اُن جي انتهائيت کي عملي خيال کان اُن جي چرپائي ۽ ٻي سمجهي چئي سگهجي ٿو، پر يڪسر يا آخري طور اُها قابل ترديد ڪانهي. اُن لاءِ ڪين ايتري رعايت وري به ڏيئي سگهجي ٿي ته انهن وٽ پنهنجي موقف جي حمايت ۾ مضبوط ڪان مضبوط دليل ئي ڇو نه هجن، پر جڏهن ٻي سمجهي ۽ جنونيت ڪنهن تي غالب پوي ٿي، تڏهن صحيح ڪان صحيح دليل به راند هارائي ٿو ويهي، ۽ اِن طرح اُنهن ئي بنيادن تي في الحال هو پنهنجي ڳالهه وڃائي به ويهن ٿا. پر اُن ڳالهه جي ان احساس يا شعور سان هنن کي وري به معقول سياسي گفت وشنيد جي دائري ۾ آڻي سگهجي ٿو. ايم ڪيو ايم جو موقف سياست جي اِن دفعي يا زمري ۾ ڪونه ٿو اچي.

س : پي پيءَ کي اقتدار ۾ آئي اڄا سال ئي ٿيو آهي ته سنڌ ۾ قومپرست اڳواڻن طرفان اِها شڪايت ڪئي پيئي وڃي ته حڪمران پارٽي سنڌي ماڻهن

سان غداري ڪئي آهي ۽ پنهنجن واعدن پوري ڪرڻ ۾ ناڪام رهي آهي. اِئين چوندي آهي ڏريون پي پيءُ جي خلاف ڪم ڪري رهيون آهن- توهين اِنهيءَ صورتحال کي ڪيئن ٿا سمجهو؟

ج : جڏهن هر طرف تڪليفون ۽ محروميون هجن تڏهن هرڪو زندگيءَ جي چڱين شين جو متلاشي ٿي پوي ٿو، ۽ پوءِ ماڻهو وقت جو احساس وڃائي ويهي ٿو ۽ بي صبر ٿي پوي ٿو. ۽ جيڪڏهن سماج ۽ ان جي نظام ۾ ايمان يا اعتماد نہ ٿو رهي تڏهن توهين هر شيءِ واسطن ذريعي حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪريو ٿا. ۽ جيڪڏهن توهان جا ڪي بہ واسطا يا وسيلا نہ آهن، تہ پوءِ توهين حاسد ٿي پئو ٿا، زود رنج ٿي پئو ٿا، ۽ سماج تي ۽ نظام تي مٿجي پيهو ٿا ۽ اُنهن تي جائز ناجائز تنقيد ڪرڻ شروع ڪريون ٿا.

تنهن ڪري اِهو مسئلو رڳو سنڌ ۾ نہ آهي، پر هر هنڌ آهي، ۽ هڪ زوال پذير سماج، جهڙيءَ طرح اسان جو سماج آهي، اُن ۾ اِهو مسئلو وڌيڪ شدت اختيار ڪري ٿو. پر آءٌ توهان کي پڪ سان چوان ٿو تہ پيپلز پارٽيءَ جي خلاف اِنهيءَ رد عمل ۾، جيڪو اڄڪلهہ محسوس ڪجي ٿو، سنڌ جو عام ماڻهو يعني هاري ۽ پورهيت شريڪ نہ آهي. وچون طبقو آهي، جيڪو پيپلز پارٽيءَ لاءِ وڏي ۾ وڏو مٿي جو سور بڻيل آهي. اُهي جيڪي نسبتاً چڱي حال ۾ آهن، تن کي وڌيڪ بهتر حالات جي حاصلات جي خواهش ۽ حرص آهي.

جيتوڻيڪ مون کي اُنهن ماڻهن لاءِ تمام گهڻي عزت آهي، جيڪي وچين طبقي سان لاڳاپيل آهن، ڇاڪاڻ تہ هُنن سماج کي ۽ قوم کي گهڻو ڪجهہ ڏنو آهي- مثلاً علم ۽ فڪر، ادب ۽ فن جي دائرن ۾- پر مسئلو بہ انهن جوئي پيدا ڪيل آهي. اُهي پيپلزپارٽيءَ جي اقتدار ۾ اچڻ کان پوءِ بي صبريءَ ۾، سياسي طور هڪدم مايوس ٿي ويا، ۽ خاص طرح پيپلس پارٽيءَ جي ايم ڪيو ايم سان ناهہ کان پوءِ تقريباً سڄي سنڌي وچين طبقي انهيءَ عمل کي چڱو نہ ٿي ڀانيو ڇاڪاڻ تہ هو پي پيءَ جي اقتدار ۾اچڻ کان اڳي ئي ايم ڪيو ايم سان محاذ آرائيءَ ۾ هئا.

س: توهان چيو تہ سنڌ ۾ پي پي حڪومت لاءِ وچون طبقو ئي وڏو

مسئلو آهي ۽ اُن لاءِ مخالفانو ماحول پيدا ڪري رهيو آهي. ڇا، توهين سمجهو ٿا تہ اُنهن طرفان پيدا ڪيل مخالفت حڪومت لاءِ نقصان ڪار ٿي سگهي ٿي؟

ج: جيتوڻيڪ مستقبل جي ڪا ٺوس اڳڪٿي تہ نہ ٿي ڪري سگهجي، پر چند ڇاڻ ڪري ڪجهہ امڪان ۽ انديشا ظاهر ڪري سگهجن ٿا. آءٌ سمجهان ٿو تہ پي پيءَ کي اڃا ڪم ڪرڻ لاءِ پورو (ڇهن سالن جو) مدو پيو آهي. اهم مسئلن، جهڙوڪ ڪالا باغ ڊئم، فوجي ڇانوڻين ۽ بهارين جي مسئلي سبب پي پيءَ لاءِ سنڌ ۾ ڏکي صورتحال جنم وٺندي رهي ٿي. هينئر انهن ٽن مسئلن جو ڪوبہ ٺڪڙو حل نظر نہ ٿو اچي، ۽ لازمي طرح اِنهن مسئلن لاءِ پيپلز پارٽي اُهو ڪجهہ نہ ڪري رهي آهي، جنهن جي سنڌي قوم پرست حلقا اُن کان اميد نہ تہ بہ اُنهن کي سندس فرض ۽ ذميداريءَ ۾ شمارين ٿا. اهڙي سياسي پس منظر ۾، ڪافي ڪجهہ رد عمل پي پي مخالف سنڌي حلقن ۾ اڀري رهيو آهي.

آءٌ شخصي طرح اهو محسوس ڪريان ٿو تہ پي پي حڪومت کي سنڌي ماڻهن جي اِنهن بنيادي مسئلن کي ضرور مُنهن ڏيڻو پوندو، ۽ ڪن مسئلن جهڙوڪ بهاري مسئلي ۾ گهٽ ۾ گهٽ اڄائيءَ نرمائيءَ کان پاسو ڪرڻو پوندو- نہ تہ پوءِ صورتحال جو وڌيڪ گرمائجڻ اٽر ٿي پوندو. اِنهيءَ سان گڏ آءٌ سمجهان ٿو تہ پيپلزپارٽيءَ کي سنڌي عوام جي حمايت حاصل آهي تنهنڪري اِن کي پنهنجي آفيس جو مدو مڪمل ڪرڻ ۾ سندس سياسي حلقي يعني سنڌي قوم جي طرف کان ڪا ڏکيائي پيش ڪانہ ايندي.

س : توهان جي نظر ۾سنڌ ۾ هاڻوڪي بحران جو علاج ڪهڙو آهي؟

ج : بنيادي مسئلو جيڪو سنڌين جي ذهنن ۾ خوف پيدا ڪري رهيو آهي، اُهو آهي صوبي ۾ ڌارين جي لڳاتار آمد. صدر غلام اسحاق خان تازوئي هِتي آيو ۽ ڪراچيءَ ۾ ڪجهہ جماعتن سان ملڻ کان پوءِ، اعلان ڪيائين تہ هر ڪنهن کي ملڪ ۾ ڪٿي بہ وڃڻ ۽ رهڻ جو حق آهي؛ پيو تہ تازو توهان اخبار ۾ اهوبہ پڙهيو تہ "ڪنهن کي بہ سنڌ مان ڪڍي نہ ٿو سگهجي"؛ جيڪڏهن اهي بہ ڳالهيون جيئن سرڪاري طور چيون ويون، ميجن بہ سهي، تہ بہ اسين اِهو تہ چئي سگهون ٿا تہ ڪنهن کي بہ غير قانوني طور سنڌ ۾ نہ داخل ٿيڻ جو ۽ نہ رهڻ جو ڪو حق آهي. هر ڪنهن کي انهيءَ حقيقت جي

جاڻ آهي تہ لکن جي تعداد ۾ اردو ڳالهائيندڙ هندستاني، بنگالي ۽ برمي سنڌ ۾ غير قانوني طور ايندا رهيا آهن ۽ قيام پذير آهن، ۽ قانون جي پيچکڙي کندي لڳاتار زياده ملڪ ۾ داخل بہ ٿي رهيا آهن.

سنڌ سنڌين جو قومي وطن آهي. سنڌين کي هِتي مستقل اڪثريت ۾ رهڻ جو حق آهي. انهيءَ قسم جي ڌارين جي آمد ۽ داخلا پين ملکن ۾ بہ ٿئي ٿي ۽ اسين ڄاڻون ٿا تہ کنهن بہ هنڌ بي عيب نظام اُن کي بنهہ روڪڻ لاءِ موجود نہ آهي، پر ڌارين جي اِن طرح بنا روڪ ٽوڪ داخلا کٿي بہ جائز قرار ڏنل ناهي.

سنڌين کي هتي اڪثريت ۾ هجڻ جو ۽ غير قانوني طور ٻاهران آيلن کي واپس موڪلڻ جي گهر ڪرڻ جو حق آهي، ۽ ڌارين جي بي روڪ داخلا جي خاتمي لاءِ هر طرح جي سياسي جدوجهد ڪرڻ سنڌن قومي فرض بہ آهي، ۽ قومي ذميداري بہ آهي.

[ترجمو: عاصم آخوند]

انسانَ ۽ سندس دنيا، آمريڪي عالم جان وڻن ڏون سانوٽ وَرٽ جي مضمون
What Do We Know of Man & His World جو ترجمو- سماهي
"مهراڻ"، ١- ١٩٥٦ع

انساني غير برابريءَ جي ابتدا، فرينچ عالم ۽ مفڪر جي. جي. رُوسو (١٧٧٨-
١٧١٢ع) جي مضمون The Origin of Human Inequality
جو ترجمو- سماهي "مهراڻ" ۴- ١٩٥٦ع

پاهرينءَ دنيا بابت اسان کي ڪهڙي ڄاڻ آهي؛ سي. ايم. جوڊ جي ڪتاب
Guide To Philosophy جي پهرئين باب جو ترجمو- سماهي "مهراڻ"،
١-٢، ١٩٥٧ع

جمهوريت انسان ذات لاءِ؛ اي فونيسڪا پامينٽل جي مضمونَ Democracy
For Mankind جو ترجمو- روزانيءَ "هلال پاڪستان"، ڪراچي، ١٢
مارچ ١٩٨١ع

امن جي جنگ انسان جي بقاءَ لاءِ؛ چانڊڪا ميڊيڪل ڪاليج، لاڙڪاڻي، جي
شاگرد، مرليڌر، طرفان شايع ٿيل، سال ١٩٨٢ع جي ڏياري پَرچي لاءِ، لکيل ۽
اُن ۾ ڇپيل مضمون.

بامقصد فلسفو؛ مارڪس ڪارن فَرٿ جي ڪتاب Dialectical
Materialism جي پهرئين باب ۽ ٻئي باب جو ترجمو- ماهنامي "سانجاهہ"،
ڪراچي، ١٩٨٩ع ۾ "بامقصد فلسفو" جي عنوان هيٺ شايع ٿيل

علمُ انسان جو عقل وذائي ٿو: عقل
سان ئي علم جا جائز فائدا انسان کي
حاصل ٿين ٿا.

انسان، ۽ سندس دنيا

(ترجمو)

١٩٥٣ع ۾، هڪ آمريڪي عالم، ڊاڪٽر رالف سوليڪي، عراق جي ملڪ ۾ ويو ۽ اتي هن فرات-دجله دوآبي جي اترئين ڀاڱي ۾ "شانيدر" نالي هڪ قديم غار جي ويهي کوجنا ڪئي. توري تپاس کان پوءِ، اندازو ٿيس ته ان غار ۾ هزارها ورهين کان وٺي، هڪڙا نه ٻيا ماڻهو ائين ئي رهندا پئي آيا آهن؛ خود ان وقت، هن پنهنجي اکين، اتي ڪُرد قبيلي جا چاليهارو کن ڪٽنب آباد ڏٺا.

غار جي پٽ تي ڏوڙ، مٽيءَ ۽ گند ڪچري جا ايترا ته تهه چڙهي ويا هئا، جو ائين پئي ظاهر ٿيو ته اهي تهه ڪن قديم ايامن کان وٺي پئي اتي جمع ٿيا آهن. پوءِ، ڊاڪٽر سوليڪيءَ ڇا ڪيو، جو ان غار جي پٽ ۾ ٻيهي هڪ همچورس ١٦ فوٽ اَيو کڏو کوٽيائين. کوٽائي شروع ٿي، ته مٿان ئي مٿان، ٻهرين توورڙن انچن واري تهه ۾، ڀڳل ٺڪر ۽ ٻيا اهڙين ڪن ٻنهه تازين رهجي ويل شين جا نشان ڏٺائين. اٽڪل اٺ انچن جو اهو ٻهريون تهه، جنهن ۾ رکو انهيءَ قسم جو گند ڪچرو، ڏوڙ ۽ ٻين شين جا ٽڪرا ڏٺا ويا، سو اتي تقريباً حضرت عيسيٰ جي ڄمڻ واري زماني کان پوءِ جو ئي جمع ٿيل هو. ڊاڪٽر سوليڪيءَ جي کوٽائي هڪ فوٽ ٻه اڃا مس هيٺ ويئي، ته اتي ايراني سلطنت شاهيءَ واري زماني جي لوهي هٿيارن جا ٽڪرا ۽ ٻيا اهڙا نشان ليڇڻ لڳا؛ ۽ انهن کان هڪدم پوءِ، اسيريائي زماني جا نشان يعني ٽامي جون مختصر شيون ۽ انهن جا ٽڪرا ڏسڻ ۾ آيا. اٽڪل ٻه فوٽ هيٺ کوٽائي ڪرڻ تي، ڊاڪٽر سوليڪيءَ کي "نئين پٿر واري دور" جا سنوان سڌا، لسا، هڪ ساريڪا ترڇيل پٿر جا اوزار هٿ آيا.

اهڙيءَ طرح آهستي آهستي، کڏو هيٺ اونهي کان اونهو ٿيندو پئي ويو. اٽڪل ڇٺن فوٽن تي، "نئين پٿر واري دور" جي اوزارن بدران "پراڻي پٿر واري دور" جا کهرا، آڏا ابتا گهڙيل پٿر جا اوزار ڏٺا ويا. پنجين ۽ ڇهين فوٽ جي وچ ۾ اهڙا اڌ گهڙيا پٿر جا اوزار لڌا ويا، جيڪي "پراڻي پٿر واري دور" جي اوزارن کان به قدري مختلف هئا. جنهن مان ڊاڪٽر سوليڪي هن نتيجي تي

پهتو تہ أهي اوزار "ڪرو مئگنان" نسل وارن فنا ٿي ويل ماڻهن کان بہ اڳ ڪنهن ٻيءَ ذات جي ماڻهن جا اُتي ڇڏيل هئا. لڳ ڀڳ ۱۲ فوٽن جي اونهائيءَ تي هٽ آيل نشانن ۾ اجا ئي وڌيڪ اختلاف ڏسڻ ۾ آيا، جنهن مان معلوم ٿيو تہ انهيءَ وقت غار ۾ ماڻهن جو مرڳوئي ٻيو ڪو نسل، جنهن کي اڄ جا سائنسدان "نيندر- ٿال ذات" ڪري ٿا ڪوٺين، رهندو هو. آخر ۾، ۲٦ فوٽ هيٺ، ڊاڪٽر سوليڪيءَ هڪ نيندر ٿال ٻار جو هڏائون پڃرو لڌو، جيڪو حساب ڪيائين تہ اٽڪل ۷۰۰۰۰ (ستر هزار) ورهيہ اڳ جو هو.

هيءَ ۱٦ فوٽ همچورس ۽ ۲٦ فوٽ اونهو کڏو، گويا هڪ لاڳيتو رڪارڊ هو، انسان جي تازين گذريل ۷۰۰ صدين جي زندگيءَ جو. ڊاڪٽر سوليڪيءَ جو هيءَ کڏو وچي غار جي ٻنهہ تري تائين پهتو هو، ۽ جيڪڏهن اجا بہ ان کي هيٺ کوٽيو وڃي ها تہ اتان مٿي بيان ڪيل انساني هڏائين پڃري کان زياده قديم ڪا شيءِ يا ڪو نشان شايد هٿ ڪين اچي سگهي ها.

پر، جيڪڏهن هيءَ غار، ماڻهن جي بستيءَ جي لحاظ کان زياده قديم هجي ها، ۽ ان جو اصل ترو اجا بہ هيٺ اونهو هجي ها، ۽ سندس انهيءَ تر ۾ ڌرتيءَ جي ڌڏڻ يا ٻئي ڪنهن اهڙي سبب کان ڪنهن قسم جي ڪا ڦير گهير نہ آئي هجي ها، ۽ جيڪڏهن شروعات کان وٺي، غار جي پٽ تي مٽي ۽ ڌوڙ هڪ ئي رفتار سان جمع ٿيندي رهي ها، ۽ جيڪڏهن اهو کڏو سيني جمع ٿيل تهن جي آرپار اجا ئي هيٺ کوٽي سگهجي ها، تہ اُن حالت ۾ اسان کي ابتدا کان وٺي اڄ تائين، سيني زمانن جي عمر جو گويا هڪ مڪمل نقشو ملي وڃي ها.

هن غار جي پٽ تي، اٽڪل ۲۷۰۰ سالن ۾، مٽيءَ جي تهہ جو هڪ فوٽ پٽي جمع ٿيو هو. انهيءَ حساب سان جيڪڏهن کڏي کي ۱۱۱ فوٽ هيٺ کوٽجي ها، تڏهن کو وڃي "پراڻي پٿر جي دور" جي شروعات واري زماني تائين پهچجي ها، جنهن کي اٽڪل ۳۰۰،۰۰۰ ورهيہ گذري چڪا آهن. هن دنيا تي انسان جي پهريائين تشريف فرما ٿيڻ جو زمانو تہ تنهن کان گهڻو گهڻو اڳي ٿيو! هن کڏي کي ۲۵۹ فوٽ اجا بہ هيٺ کوٽي سگهجي ها، تہ بہ اسان کي "اوائلي پٿر جي زماني" جا نشان پيا ملن ها. تان جو جڏهن ۲۷۰ فوٽن تي هيٺ پهچجي ها، تڏهن وڃي دنيا جي اوائلي انسانن جي زندگيءَ جا

نشان ملن ها. ياد رکڻ گهرجي تہ اوائلي انسانن کي هن ڌرتيءَ تي آئي اٽڪل ڏهہ لک ورهيہ گذري چڪا آهن!

کو زمانو هو، جو اسان جي هن ڌرتيءَ تي انتهائي غيرمعمولي وڏا ۽ خوفناڪ جانور رهندا هئا، جن کي ڊنوسرَ يا ازدهائون چيو ٿو وڃي. انهن ڊنوسرن کي دنيا منجهان ختم ٿئي بہ ڪروڙين ورهيہ گذر ٿي چڪا آهن. جيڪڏهن انهن ازدهائن جي زمَاني تائين پهچڻ گهرون ٿا، تہ هن ڪڏي کي ٣٧٠٠٠ فوٽ يعني اٽڪل ست ميل هيٺ وٺي وڃڻو پوندو. ظاهر آهي تہ جيڪڏهن انهيءَ زماني تائين پهچڻو آهي، جڏهن ڌرتيءَ تي زندگيءَ جا پهريان آثار نمودار ٿيا هئا، تہ ڪڏي کي اڃا ٿي وڌيڪ هيٺ ڪوٽڻو پوندو. ڪيڏانهن ڊنوسر ۽ ازدهائون ۽ ڪيڏانهن زندگيءَ جا مختصر ابتدائي آثار! جيڪڏهن انهيءَ زماني جا نشان اوهان کي گهرجن، تہ ڪڏي کي اڃا ٿي وڌيڪ ڪوٽيو، ۽ ٧٠٠ ميل هيٺ ڪوٽيو! ۽ ياد رکندا وڃو تہ ڪڏي جو سيڪو هڪ فوٽ ٿلهو تهہ ٢٧٠٠ ورهين جي عمر جو آٿو!

سامهون صفحي تي، ڊاڪٽر سوليڪيءَ جي انهيءَ سموري خيالي ڪڏي جا بہ نقشا پيش ڪيا ويا آهن. ڪاڀي هٿ واري خاڪي ۾ اوهين ڏسندا تہ "نئين پٿر واري زماني جي پوري ٿيڻ کان وٺي اڄ تائين وارو "سٽريل زمانو" بنسبت انهن اڪٽ زمانن جي، جڏهن ويچارو اٽسٽريل انسان محض پٿر جا اوزار ڀيو ڪم آڻيندو هو، ڪيترو نہ انتهائي مختصر زمانو آهي! اوهين چوندا تہ پٿر وارن زمانن جي جملي عمر بہ ڏهہ لک ورهيہ تہ هئي! ائين برابر آهي؛ پر اِنهيءَ مان اوهان کي ائين سمجهي وڃڻ نہ گهرجي تہ انسان هن ڌرتيءَ جو ڪو پراڻي ۾ پراڻو ۽ اصلوڪو رهواسي آهي! جيڪڏهن انسان جي اها جملي ڏهہ لک سالَ عمر اوهان کي غيرمعمولي ڊگهي لڳي، تہ پوءِ اوهان کي صفحي جي ساڄي پاسي واري نقشي ڏانهن نهارڻ گهرجي- اوهين ڏسندا تہ جملي اٽڪل هڪ سو ڪروڙ ورهيہ ڌرتيءَ تي زندگي موجود رهي آهي. انهيءَ جي ڀيٽ ۾، انسان ويچاري جِي ڌرتيءَ تي جملي عمر اٽڪل ڏهہ لک ورهيہ، يعني هڪ سو ڪروڙ ورهين جي هزارين پتي بہ مس رهي آهي! حقيقت هيءَ آهي تہ غريب انسان هن ڌرتيءَ جو پراڻو پاپي نہ، پر هڪ نئون نويل بنهہ هڪ تازو آيل معصوم ٻار آهي!

اوائلي ماڻهو
ڪيڙا، اڏامندڙ جانور
اڙدها ڦون
(ڊنوسر)
٣٤٠ فوٽ
١،٠٠٠،٠٠٠ ق.م
٧ ميل
١٠٠،٠٠٠،٠٠٠ ق.م
١٤ ميل
٢٠٠،٠٠٠،٠٠٠ ق.م

سڌريل دور
ٺون پٿر جو دور
(نيو لٿڪ)
نينڊرٿال ۽ ان جو
هڏائون پڃرو
پراڻي پٿر جو دور
(پيليو لٿڪ)
٢٦ فوٽ
٦٨،٠٠٠ ق.م
١١١ فوٽ
٣٠٠،٠٠٠ ق.م

ميون؛
ڄيت؛
آڙي ۾ کاڌي جانور؛
پکيان
سڪي تي ۽ سمنڊ ۾
زندگي وارا جانور
٢٨ ميل
٤٠٠،٠٠٠،٠٠٠ ق.م

پهرين
خشڪي واري
نباتاتي زندگي
٣٥ ميل
٥٠٠،٠٠٠،٠٠٠ ق.م

سمنڊ ۾
پيدا ٿيل اوائلي
جانور جهڙوڪ
سامونڊي ڪيڙا وغيره
٤٢ ميل
٦٠٠،٠٠٠،٠٠٠ ق.م

اوائلي پٿر
جو دور
(ايو لٿڪ)

٥٦ ميل
٨٠٠،٠٠٠،٠٠٠ ق.م

اوائلي زندگي
(هڪ گهرڙيا جيوَ)
٧٠ ميل
١،٠٠٠،٠٠٠،٠٠٠ ق.م

٣٤٠ فوٽ
١،٠٠٠،٠٠٠ ق.م
اوائلي ماڻهو

ڊاڪٽر سولڪ واري ڪڏي جو خيالي وڌاءُ

٨ انچ
حضرت عيسىٰ جو جنم
هڪ فوٽ
٤٠٠ ق.م
٤ فوٽ
٨،٥٠٠ ق.م
٨ فوٽ
١٩،٤٥٠ ق.م
١٢ فوٽ
٣٠،٤٥٠ ق.م
١٦ فوٽ
٤١،٢٥٠ ق.م
٢٠ فوٽ
٥٢،٠٥٠ ق.م
٢٤ فوٽ
٦٢،٨٥٠ ق.م
٢٦ فوٽ
٦٨،٠٠٠ ق.م

مڪمل تازا نشان
ايراني شهنشاهت جي دور جا نشان
(لوهه جو دور)
اسيريائي شهنشاهت جي دور جا نشان
نئون پٿر جو دور
(نيو لٿڪ)
پراڻي پٿر جو دور
(پيليو لٿڪ)
نيندرٿال بار جو
هڏائون پڃرو

هوموسيپينس
(سمجهه رکندڙ انسان)
موجود آهن
ڪرومئگنان
نسل جا
ماڻهو
(ختم ٿي ويا)
نيندرٿال
نسل جا ماڻهو
(ختم ٿي ويا)

شانيدر غار ۾، ڊاڪٽر سوليڪيءَ وارو کڏو

اوائلي انسان

تاريخ لکجڻ شروع ٿي، اُن کان گهڻو گهڻو اڳ، انسان هن ڌرتيءَ تي موجود هو. گهڻن ماڻهن لاءِ اِنهيءَ حقيقت کي سمجهڻ ڏاڍو ڏکيو آهي. هو سمجهن ٿا تہ انسان جي تاريخ هڪ نهايت قديم چيز آهي، ۽ اُن تاريخ جي شروع ٿيڻ کان ڪجهہ ٿورڙي اڳ، هڪڙي قسم جا اڌسڌريل وحشي ماڻهو غارن ۾ رهندا هئا ۽ ترت ئي پوءِ ۽ هڪدم اوچتو سڌريل انسان دنيا ۾ تشريف فرما ٿيو! انسان جي پيدائش متعلق جيتوڻيڪ مروج ۽ مقبول عام عقيدو اهوئي آهي، پر افسوس آهي، جو اهو عقيدو سڌو سنئون غلط ۽ بي بنياد آهي. حقيقت هيءَ آهي تہ انسان دنيا ۾ پنهنجيءَ جملي عمر مان گهڻي ۾ گهڻو حصو غارن ۽ جهنگلن ۾ ئي گذاريو آهي.

جيتوڻيڪ عالم ۽ سائنسدان سالن جي ڪنهن خاص عدد متعلق متفق نہ آهن، پر جيڪي بہ علمي شاهديون ۽ نشان موجود آهن، تن مان معلوم ٿئي ٿو تہ اسان جي هن ڌرتيءَ کي پنهنجي موجوده شڪل ۾ اچڻ ۽ سج کي چوڌاري ڦرندي گهٽ ۾ گهٽ ۲۰۰ ڪروڙ سال گذري چڪا آهن. پهريائين اٽڪل ۱۰۰ ڪروڙ سال، ڌرتيءَ تي ڪابہ جاندار چيز موجود نہ هئي. شروعات ۾، ڌرتي فقط هڪ عظيم ٻهڪندڙ پٿرائون گولو هئي، پر نيٺ آهستي آهستي ٺرندي ويئي، ۽ ان جي فضا ۾ جيڪا گهم هئي، سا برسات جي صورت ۾ هيٺ ڪرڻ لڳي. هيٺانهن ٽڪرن ۾ پاڻي ڪٺو ٿيڻ شروع ٿيو، ۽ اهڙيءَ طرح ڍنڍون، سمنڊ ۽ مهاساگر ٺهيا. بارش ۽ طوفاني هوائن جي دائمي لڳڻ سبب، ڌرتيءَ جو سخت پٿرائون تهہ ڀور ڀور ٿي هڪ قسم جي نرم مٽيءَ جو تهہ بڻجي ويو. آهستي آهستي نيٺ ڌرتي اُن حالت کي اچي پهتي، جو متس زندگيءَ جو پيدا ٿيڻ ۽ زنده رهڻ ممڪن ٿي سگهيو.

اوائلي جاندار چيزون اٽڪل ۱۰۰ ڪروڙ سال اڳ ڌرتيءَ تي وجود ۾ آيون. پهريائين اهي جاندار چيزون نهايت ننڍڙيون، ڪنئريون، ساديون هڪ گهرڙيون (Single cell) شيون پاڻيءَ ۾ پيون ترنديون هيون. وقت گذرڻ تي، ٿورا وڏيرڙا ٻوٽا ۽ ٻيون جاندار شيون، اڳئين کان بهتر صورت ۾، ظاهر ٿيون.انهن مان ڪي تہ پاڻيءَ ۾ رهنديون آيون ۽ ڪن وري ڌرتيءَ تي رهڻ

شروع ڪيو. تنهن کان پوءِ عجيب عجيب شڪلين جا بيشمار جيت، مڇيون، جانور، وڻ ۽ ٻوٽا پيدا ٿي پيا. اهڙيءَ طرح، ٿيندي ٿيندي، ڏهه ڪروڙ کن ورهيه اڳي، ڌرتيءَ تي هڪڙا غيرمعمولي وڏا جانور به موجود ٿيا وڃن ٿا، جن کي "ڊنوسر" چيو ويو آهي. انهن مان ڪي ته هڪ سو فوٽ ڊگها جانور هئا! رفتي رفتي، اهي به گم ٿيندا ويا ۽ انهن جي جاءِ وري هاٿوڪن نمونن جي جانورن ورتي- جن ۾ گرم رت وارا جانور به اچي ٿا وڃن، جن کي اسين "کير پياريندڙ جانور" سڏيون ٿا. پوءِ اٽڪل ڏهه لک ورهيه اڳ، پهريون سچو پچو انسان نمودار ٿيو.

اِن ڪري چئي سگهجي ٿو ته ڌرتيءَ تي ماڻهو اٽڪل ڏهن لکن ورهين کان رهندا ٿا اچن. اِنهيءَ "انساني دور" جو ڪجهه حصو تاريخ کان اڳ جو آهي. انهيءَ جو مطلب هيءُ آهي ته ماڻهو ويچارا نه لکي ڄاڻندا هئا نه پڙهي؛ انهيءَ ڪري هنن پويان ڪوبه لکيل رڪارڊ يا تاريخ نه ڇڏي آهي. اُن جي هنن کي ڪا ڳڻتي به ڪانه هئي. ڪين انهيءَ حقيقت جي بنهه ڄاڻ ئي ڪانه هئي ته ڪا تاريخ به ٿيندي آهي. هوندي ته زندگي هنن لاءِ به ايتري ئي حقيقي ۽ اهم هئي، جيتري اسان جي لاءِ آهي؛ زندگيءَ جا مسئلا پنهنجيءَ پر ۾ هنن لاءِ به اهڙائي منجهائيندڙ هئا، جهڙا اسان لاءِ آهن؛ هو کائيندا هئا، سمهندا هئا ۽ "پورهيو" ڪندا هئا؛ پيار محبت ۽ نفرت جا جذبا به منجهن هئا؛ پنهنجا ڪٽنب سنڀاليندا هئا، ۽ انهن کي زنده رهڻ ۽ زندگيءَ کي بهتر بنائڻ لاءِ اهي ترڪيبون ۽ حرفتون سيکاريندا هئا. جيڪي پاڻ پنهنجن وڏن کان سکيون هئائون، يا پنهنجي حياتيءَ جي دوران نئينءَ طرح پرايون هئائون. سندن مرڻ کان پوءِ، انهن طريقن ۽ حرفتن کي سندن اولاد اختيار ڪندو هو. لکيو ڪجهه نه ويندو هو، ان ڪري اهڙا ڪي ڪتاب يا ڪو رڪارڊ رهيو ئي ڪونه، جنهن ۾ هنن جو "علم" محفوظ رهي ها ۽ ايندڙ پيڙهين تائين پهچي ها. ڪا ڳالهه سيکارڻي هوندي هين، ته ڪو ظاهر ظهور مثال ڏيئي، ڪجهه اشارن ۽ ڪجهه آوازن سان سمجهائيندا هئا. آخر جڏهن هڪ نه ٻئي قسم جي ڪا ٻولي ڳالهائڻ ۾ آئي، ته هڪٻين کي اهڙيون شيون زبانئي طرح سمجهائيندا هئا. اهڙيءَ طرح، "علم" هري هري تي گڏ ٿيندو ويو، ۽ آهستي آهستي انهيءَ گڏ ٿيل "علم" مان انسان پنهنجي حياتي وڌيڪ سهنجي

ٻڌائيندو ويو.

ڇهن هزارن کان ٻه گهٽ ورهيه ٿيا آهن، جو ماڻهوءَ لکڻ سکيو، ۽ انسان جي ”تاريخ“ جو تاريخي دور شروع ٿيو.

هاڻ اچو ته وقت جي اِنهن مکيه دورن جي اصلي حقيقت ۽ معنيٰ کي ڪنهن طرح سمجهڻ جي ڪوشش ڪريون. فرض ڪريو ته هڪڙو گهڙيال آهي، جنهن جو هڪ منٽ برابر آهي هڪ سو سالن جي. هن وقت منجهند آهي ۽ پورا ٻارنهن لڳا آهن. ٻه منٽ اڳ يونائيٽيڊ اسٽيٽس آف آمريڪا جو ملڪ وجود ۾ ئي ڪونه هو! رڳو پنج منٽ اڳ ڪولمبس آمريڪا جو ڪنڌ ڳولي لڌو هو! ويهه منٽ اڳ، حضرت عيسيٰ عليه السلام اڃا ڄائو ئي ڪونه هو! مصر جا اهرام (پرئمڊس) پنجاهه منٽن کان ٻه گهٽ عمر جا آهن. ۽ دنيا جي پهرين پهرين سچي تهذيب، مصر ۽ فرات-دجله جي واديءَ ۾ ٻنهه هڪ ڪلاڪ اڳ اڃا مس سرجڻ شروع ٿي هئي! اسان جي هن عظيم گهڙيال تي، انسان جي سموريءَ تهذيب جي شروعات ۽ ارتقا اِنهيءَ گذريل هڪ ڪلاڪ ۾، يعني يارهين بجي کان ٻارهين بجي تائينءَ واري جهٽ پلڪ ۾ ئي ٿي آهي!

اڃا ٻه پنهنجي هن عظيم گهڙيال کي (جنهن جو هڪ منٽ برابر آهي سو سالن جي) ڪم آڻيندي، اچو ته گذريل وقت ڏي وڌيڪ نظر ڪريون. تاريخ کان اڳي وارن ماڻهن (جن ڏانهن اسين، ”تاريخي دور وارا انسان“، ڪڏهن ٻه ڪو خاص ڌيان ڪونه ڏيندا آهيون!) هِن ڌرتيءَ تي، اسان جي مٿين گهڙيال موجب، جملي ١٦٨ ڪلاڪ يعني پورو هڪ هفتو حياتي گذري آهي. (انهيءَ سان اسان جي تاريخي وقت جي ”هڪ ڪلاڪ“ جي ڀيٽ ته ڪري ڏسو!) اِن حساب سان ڊنوسر اڄ کان ٦٩۴ ڏينهن، اٽڪل طور پورا ٻه سال، اڳ موجود هئا! ڌرتيءَ تي ”پهرين زندگي“ اوٽيهه سال اڳ نمودار ٿي؛ ۽ ياد رکجو ته اهو عرصو وقت جي انهيءَ پيماني جي حساب سان آهي، جنهن موجب اسان جي سموري (تاريخي) تهذيب هڪ ڪلاڪ کان ٻه ننڍيءَ عمر جي آهي، ۽ يونائيٽيڊ اسٽيٽس جو ملڪ ٻن منٽن کان ٻه گهٽ ڄمار جو آهي!

اوائلي پٿر وارو زمانو

قديم ترين ماڻهن بابت ڪيتريون ئي ڳالهيون آهن، جن جي اسان کي

بنهہ خبر ئي ڪانهي. جيڪي ڪجهہ هو ڪندا هئا، ان بابت اسان وٽ ڪوبہ لکيل رڪارڊ ڪونہ آهي، ڇاڪاڻ تہ لکڻ جو هنر تہ اچا بہ لکين ورهيہ ڪانئن پوءِ ايجاد ٿيڻو هو. انهيءَ ڪري، جدا جدا قسم جي گذري ويل ماڻهن ۽ سندن ڪار گذارين بابت اسان کي ڪو خاص علم ۽ ڄاڻ نہ آهي. پر ان هوندي بہ، سائنسدان، تاريخ کان اڳ جي هنن انسانن بابت، مجموعي طور گهڻو ڪجهہ پروڙي ويا آهن. جن غارن ۽ جهنگلن ۾ انسانن حياتي گذاري تہ سندن انهيءَ زماني جا ڪي اوزار ۽ هٿيار اتان دستياب ٿيا آهن. انهن قديم ماڻهن مان ڪن ٽورن جا هڏاوان پڃرا بہ لڌا ويا آهن، جن مان سندن قدبت ۽ شڪل شبيهہ بابت پڻ چڱي موچاري ڄاڻ ملي ٿي. هن ڌرتيءَ تي مٽي ۽ ريتي، تَهَن جي صورت ۾، ڪٿ ٿيندي ئي ٿي رهي. سائنسدانَ انهن تهن جي اهڙيءَ طرح جمع ٿيڻ جي رفتار جو حساب لڳائي، چڱيءَ خاطريءَ سان ٻڌائي سگهن ٿا تہ انسان، جنهن جا هڏا يا ٻيا اهڃا نشان جنهن تہ مان ملن ٿا، انهيءَ تہ کي جمع ٿئي ڪيترا سال گذري ويا آهن. انهن ساڳين تهن مان جانورن جي هڏن جا پڃرا بہ ملن ٿا، ۽ اهي پڃرا وري ان حقيقت جو ڏس ڏين ٿا تہ ان وقت ڌرتيءَ تي انسان کان سواءِ ٻيا ڪهڙا ساهوارا جيوَ موجود هئا. اهي ننڍيون ننڍيون ثابتيون گڏجي، اسان جي قديم ترين ابن ڏاڏن جي ارتقا جي چڱي موچاري مڪمل تصوير چٽين ٿيون.

شروعاتي انسان، اڄڪلهہ جي معيار مطابق، مهانڊي جا موچارا ڪين هئا. هو قد جا بندرا، بت جا ٻريل هئا. عضوا مضبوط ۽ ويڪرا هئن. هو ڪبڙا ٿي هلندا هئا ۽ مٿو زمين ڏانهن لڙيل رهندو هئن. هنن جي منهن ۾ ڪاڏيون تہ بنهہ نالي ماتر هيون. سندن نراڙ، ترڇڙي نموني ۾، پوئتي مڙيل هوندا هئا. سندن ڪوپريءَ ۾ اکين جي مٿان هڏاوان ڪوپا ٻاهر نڪتل هوندا هئا. ڪپڙو ڪونہ ڍڪيندا هئا. وٽن ڪي اوزار يا هٿيار بہ ڪين هئا. هو پنهنجي ڪاڌي لاءِ ننڍن جانورن جو شڪار ڪندا هئا، پر وڏن مرن کان ڏهي، لڪي، ڀڄي ويندا هئا، ڇاڪاڻ تہ انهن سان وڙهڻ ۾ پڄي ڪين سگهندا هئا. ان هوندي بہ طاقتور کان طاقتور جانور تي بہ ٽن قسمن جون فوقيتون کين حاصل هيون: پهريون تہ انسان وٽ دماغ هو- اهو دماغ، جنهن جي ذريعي تجربا ڪري هو ڪجهہ سکي سگهيا ٿي، ۽ اهو "علم" آئيندي ڪم آڻڻ لاءِ هنن وٽ محفوظ رهي ٿي

سکيو. پيو تہ هٿ کي ڇاڙيون ۽ نڙيءَ ۾ آواز پيدا ڪرڻ جون ڏوريون هيون، جن جي وسيلي هو ڳالهائڻ لاءِ مختلف آواز پيدا ڪري ٿي سگهيا. ٻيون تہ هٿ وٽ هٿ هئا. انساني هٿَ، چيتي جي تيز نَنهن واري چنبي وانگر، چيرڻ ڦاڙڻ لاءِ برابر ايترو ڪارگر نہ آهي، ۽ نہ وري گهوڙي جي سنب وانگر هلڻ لاءِ ايترو ڪارائتو آهي، ۽ نڪي وري عقاب جي پير وانگر ڪنهن چيز کي چنبي ۾ مضبوط جهلي بيهڻ لاءِ ايترو مفيد آهي. پر رواجي طرح انساني هٿ نہ فقط انهن سڀني ڪمن لاءِ ، پر اهڙن ٻين بيشمار ڪمن لاءِ پڻ، ضرورت سارو، نهايت چڱو ڪم ڏيئي سگهي ٿو. ان کي ڪنهن خاص هڪڙي ڪم لاءِ نہ، پر مختلف نمونن ۽ انيڪ حالتن ۾ نهايت ڪارائتي انداز ۾ استعمال ڪري سگهجي ٿو. اهڙيءَ طرح، ڳالهائڻ جي قوت ۽ هٿن ۽ دماغ جي مدد سان، آهستي آهستي، انسان ٻين سمورن جانورن تي قابو پائيندو ويو.

اها حقيقت آهي تہ اسان وٽ اُن ماڻهوءَ جي ڪائي سڃاڻپ ڪانهي، جنهن اول اول ڪنهن اوزار يا هٿيار ٺاهڻ لاءِ پنهنجا هٿ ڪم آندا هجن. شايد هُن زمين تان ڪا وڻ جي ٽاري ڪنئي هوندي ۽ ان کي ڪن جانورن کي مارڻ لاءِ لٺ ڪري استعمال ڪيو هونداءِين! ڪنهن چيتي يا رڇ جي ڏپ کان ڪنهن متانهين ڪنڌيءَ ڏانهن ڀڄندي اتفاق سان ڪو پٿر هُن جي نوڪر سان ٽڙي هيٺ ڪريو هوندو، ۽ جانور کي لڳو هوندو ۽ جانور عجب ۽ خوف وچان بيهي رهيو هوندو يا ڀڄي ويو هوندو! هن مڙس جڏهن اها حالت ڏٺي، تڏهن ٻئي پيري، ڇاٽي ڀڄهي، اهڙو ٻيو پٿر ڪٽي، ساڳيءَ ريت پنهنجي ڪنهن دشمن کي اچلائي هٽي ڪڍيو هونداءِين! جڏهن هو ڪائڻ ويل، ڪنهن وڏي پرسخت نريءَ جي هڏي منجهان مٺي گودي ڪڍڻ ۾ ناڪامياب ٿيو هوندو، تہ کيس هڪ نئون خيال آيو هوندو. پٿر کڻي هُن کي ڀڳو هونداءِين! اهي برابر رڳو قياس آرائيون يا ڏڪا آهن.- ماڻهوءَ جي اوائلي خود سکيا جي اِنهن ۽ اهڙن ٻين ٻاراڻن طريقن ۽ سوالن جا صحيح جواب ۽ احوالَ ڪڏهن بہ معلوم نہ ڪري سگهنداسين!

جڏهن انسانن کي اها ڄاڻ حاصل ٿي ويئي تہ پٿر ۽ پهڻ دشمن کان بچاءَ يا شڪار جي هٿ ڪرڻ لاءِ ڪارائتا ٿي سگهن ٿا، تڏهن هنن اهي پٿر

ميڙڻ شروع ڪيا، جيڪي قدرتي طرح اڳي ئي اهڙيءَ طرح گهڙيل نهيل هئا. جو انهيءَ ڪم لاءِ ضرورت آهر زياده مفيد نموني ۾ ڪم اچي ٿي سگهيا. هِن منزل تي مناسب مقدار ۽ بناوت وارا پهڻ چونڊيا ته برابر ويندا هئا، پر ماڻهن اجا انهن پهڻن کي وڌيڪ ڪارآمد بنائڻ لاءِ پنهنجي هٿ سان پاڻ گهڙي ناهي گهربل صورت ۾ آڻڻ شروع نه ڪيو هو. هن زماني کي "پٿر جي زماني کان اڳي جو زمانو" يا "اوائلي پٿر جو زمانو" سڏيو ويجي ٿو. اهو زمانو تقريباً ڏهه لک سال اڳ واري زماني کان وٺي تقريباً ٽي لک سال اڳي واري زماني تائين، جملي اٽڪل سٺ لکن ورهين جو عرصو چالو رهيو!

انهيءَ شروعاتي پٿر واري زماني ۾ ئي، ڪنهن منزل تي، انسان "باهه" تي قبضو ڪيو! شايد هن کي اهڙو هنڌ ڏٺو، جتي وڄ ڪرڻ سبب، ڪٿي ٻيلي جي ڪنهن حصي ۾ اچي باهه ورتو هو! پوءِ باهه جي مدد سان، هو سياري ۾ پنهنجي جسم کي گرم ڪرڻ، جهنگلي جانورن کي پاڻ کان ڊيڄاري پاڻ کان پري رکڻ ۾ ڪامياب ٿي ويو، ۽ هلندي هلندي باهه تي پنهنجو کاڌو رڌڻ بچائڻ به سکي ويو! توري وقت کان پوءِ باقاعدي پٿرن کي گسائڻ سان، يا ڪنهن ڌاتوءَ جي ٽڪر کي پٿر تي زور سان هڻڻ سان باهه پيدا ڪرڻ جي اٽڪل به حاصل ڪري ورتائين.

انهيءَ اوائلي پٿر واري زماني ۾ ئي انسان ڳالهائڻ سکيو. انهيءَ ۾ ڪو شڪ نه آهي ته ڳالهائڻ جو هنر هن ۾ هري هري پيدا ٿيندو رهيو. ڪيترا جانور، ڪنهن چتاءُ ڏيڻ خاطر ، مختلف قسم جا آواز ڪيندا آهن، ماڻهو به ائين ڪرڻ لڳو هوندو- پوءِ هن جڏهن ماڻهن جي ڪنهن ميڙ جي اوسي پاسي ۾، وڻ جي اوٽ ۾ يا ٻوڙي جي پاسي ۾، لڪل ڪو جانور ڏٺو هوندو، تڏهن هن کي آوازن مان اندازو لڳائڻو پيو هوندو ته اهو ڪو تيز ڏندن وارو چيتو ٿي سگهي ٿو، جو ماڻهن تي حملي ڪرڻ لاءِ لڪو آهي؛ يا ته ڪو هرڻ آهي، جنهن کي ماڻهو شڪار ڪرڻ جي پويان آهن. اهي خيال ظاهر ڪرڻ لاءِ، هن کي ڪيترن ئي قسمن جا آواز استعمال ڪرڻا پيا هوندا! انهن آوازن مان ئي لفظ پيدا ٿيا ۽ نيٺ ڳالهائڻ جي فن ترقي ڪئي!

پراڻو پٿر جو زمانو

اوائلي پٿر واري زماني کان پوءِ، "پراڻو پٿر وارو زمانو" آيو. انهيءَ زماني ۾، انسانن پٿرن مان اوزار ۽ هٿيار ٺاهيا- هڪڙي پٿر جي ٽڪر جي منهن کي ٻئي پٿر سان گهڙي گهڙي، ان کي ڪهاڙيءَ مثل هڪ تکي ڌار واري هٿيار جي شڪل صورت ڏيندا هئا. جنهن کي پوءِ هٿ ۾ جهلي وهائڻو پوندو هون. انهن هٿيارن ۽ اوزارن لاءِ ڪاٺ جا ٻُڪن ۽ هٿيا هزارين ورهيه پوءِ ايجاد ٿيا.

سوين هزارين سال اڳ، انهيءَ پراڻي پٿر جي زماني ۾، دنيا جي آب هوا ۾ هڪ قسم جي بنيادي ۽ اهم تبديلي پيدا ٿي. دنيا جي اترين حصن ۾ وڏيڪ ٿڌ پکڙجڻ لڳي- انهن حصن ۾ سياري جي موسم جيئن پوءِ تيئن سخت ٿڌي ۽ ڏکي ٿيندي ويئي، ۽ برف جون پربت جيڏيون زبردست چادرون اتر کان هيٺ رڙهڻ لڳيون ۽ نيٺ اتر يورپ ۽ اتر آمريڪا جي اترئين حصي کي ڍڪي ڇڏيائون. ماڻهو، انهن برفن کان بچڻ لاءِ، زمين جي ڪنهن گرم ٽڪر جي ڳولا ۾، ڏاکڻي حصي ڏانهن ڀڳا. شڪار ٿيڻ جهڙا جانور به برف کان بچڻ لاءِ ڏکڻ ڏانهن وڌڻ لڳا. ماڻهو، جيڪي انهن برف سان ڍڪيل حصن ۾ رهجي ويا، تن پاڻ کي ٿڌ ۽ پاري کان بچائڻ خاطر جانورن جون کلون اوڍڻ شروع ڪيون- ۽ انهيءَ طرح ڪپڙن ڍڪڻ جو اوائلي طريقو وجود ۾ آيو. اهڙيءَ طرح، دنيا جي آب هوا ۾ ڪل چار برفاني دور آيا، جن جي وچ وچ ۾ وري گرم آب هوا جا دور به ايندا ٿي رهيا.

اهي بندرا، جهڪي هلندڙ، مضبوط جسم جا ماڻهو، جي يورپ ۾ انهيءَ برفاني دور ۾ رهندا ٿي آيا، "نيندر ٿال" ماڻهو سڏبا آهن. اسان جا قديم ابا ڏاڏا اهي ماڻهو ڪونه آهن- انهيءَ ڪري، جو پراڻي پٿر واري دور ختم ٿيڻ کان اڳ ۾، اهي ماڻهو قريب قريب فنا ٿي ويا. شايد اهي ماڻهو، انسانن جي ٻئي هڪ طاقتور نسل هٿان شڪار ٿي، ختم ٿي ويا. اهي ٻئي نسل جا ماڻهو چوٿين برفاني دور ۾، اٽڪل ٣٠ هزار سال اڳ، اتر آفريڪا کان ڏکڻ يورپ ۾ آيا.

انهن نون ماڻهن کي "ڪرومئگنان" ذات وارا انسان سڏيو ويندو آهي. انهن جي، نيندر ٿال ماڻهن جي ڀيٽ ۾، هاڻوڪن ماڻهن جي مهانڊي سان

وڏيڪ هڪجهڙائي هئي، هو، قد جا ڊگها ۽ سڌا. هاٿوڪن ماڻهن جي قدبت جيترا هئا- هنن کي ڪاڏيون ۽ گهٽي قدر سنيون سڌيون پيشانيون هيون. هاٿوڪن منگول نسل وارن ماڻهن وانگر هنن جي ڳلن جا هڏا متي نڪتل هئا. هنن جون کوپريون هاٿوڪي ماڻهوءَ جي کوپريءَ کان به وڏيون هيون- انهيءَ مان ظاهر آهي تہ نيندر ٿال ماڻهن جي ڀيٽ ۾، هنن جو دماغ وڏيڪ سڌريل حالت ۾ هو.

ڪرومئگنان ۽ ان کان پوءِ اچڻ وارا ماڻهو گهٽو ڪري "هومو سيپئنس" سڏبا آهن. هيءَ لاطيني ٻوليءَ جو لفظ آهي، جنهن جي معنيٰ آهي "سمجهہ رکندڙ" يا "سياڻپ وارو" ماڻهو. جلد ئي اهي "سمجهہ رکندڙ ماڻهو" سڄيءَ دنيا ۾ پکڙجي ويا- ۽ اڄ، گهڻو ڪري انسانن جا سمورا نسل ۽ ذاتيون انهيءَ انساني قسم سان تعلق رکن ٿيون. ممڪن آهي تہ آسٽريليا جي ماڻهن جي هڪ جهنگلي ذات انهن منجهان هجي! سائنسدانن جو اهو خيال آهي تہ آسٽريليا جا اهي ماڻهو شايد نيندر ٿال ماڻهن جي ڪنهن رهجي ويل ڪڙم جو اولاد آهن.

"ڪرومئگنان" ماڻهو يورپ ۾ آخري برفاني دور جي زماني ۾ آيا، ۽ ظاهر آهي تہ ان وقت ڪين نيندر ٿال ماڻهن وانگر غارن ۽ چُرن ۾ پنهنجا گهر ٺاهي رهڻو پيو هوندو. شايد انهن غارن کي بچائڻ ۽ هٿ ڪرڻ جي ڪشمڪش هجي، جنهن ۾ نيندرٿال ماڻهن جي شڪست ۽ خاتمو آيو هجي. ڪرو مئگنان ماڻهن به پاڻ کي ٿڌ کان بچائڻ لاءِ باهہ ۽ جانورن جون کلون ڪتب آنديون. ۾ پٿر جي اوزارن ۽ هٿيارن ٺاهڻ ۾، جيڪي سو، هو بهتر طريقا اختيار ڪرڻ لڳا. پٿر کي گهڙڻ جي بدران، هنن پٿر جي ڏار تي، خبرداريءَ سان دٻاءُ ڏيئي، غيرضروري تهہ ڪرڙي تي ورتا- انهيءَ طرح سان سندن اهي پٿر جا اوزار ۽ هٿيار وڏيڪ لسا، سڌا سنوان، تکا ۽ ڪارگر بڻجي پيا. ڪرومئگنان ماڻهن هٿيارن جا ڪيترا نوان ۽ بهتر قسم پڻ ايجاد ڪيا، جهڙوڪ سوئا، هڏن ۽ عاج جون سيون، ڪاٺ جي ڳن سان ڀالا ۽ نيزا وغيره. پٿر جي تراڪڙين ٿالهين ۾ جانورن جي چربيءَ سان وٽيون ٻاري هنن ڏيا پڻ ٺاهيا.

ڪرو مئگنان ماڻهو دنيا جا پهريان فنڪار هئا. هنن جي غارن جون ڀتيون

انهن جانورن جي سهڻين ۽ شاندار تصويرن سان چٽيون پيون هونديون هيون، جن کي هو پنهنجي روزاني پيٽ قوت لاءِ شڪار ڪندا هئا. انهن ۾ خطرناڪ جهنگلي مينهن، جهنگلي گهوڙن، پربت جيڏن هاٿين ۽ ٻانهن جيڏيءَ پشم سان ڍڪيل نهايت وڏن سانبرن جون تصويرون هيون. اهي تصويرون رڳو ٻتين جي آرائش ۽ زيبائش لاءِ نہ هيون. انهيءَ ڳالهہ جي ثابتي موجود آهي تہ هو اهي تصويرون انهيءَ ڪري ڪيندا هئا، جو سندن اهو عقيدو هوندو هو تہ انهن تصويرن جي اثر ڪان، اهي جانور جتي هوندا، اتان هلي سندن شڪار گاهن ۾ اچي جمع ٿيندا ۽ پڻ گهٽو وڌندا ويجهندا، ۽ اهڙيءَ ريت هو انهن جانورن کي آسانيءَ سان شڪار ڪري سگهندا.

اهو بہ ظاهر آهي تہ ڪرومئگنان ماڻهو ئي هئا، جن اول اول "مذهب" کي وجود ۾ آندو. جڏهن هنن ۾ ڪو ماڻهو مرندو هو، تہ ان جو ماتمي جلوس ڪيندا هئا، ۽ ان کي ڍڪيل نهيل، سندس اوزارن ۽ هٿيارن سميت، زمين ۾ پوري ڇڏيندا هئا. ائين ٿو ڀانئجي تہ شڪار کي وڌائڻ لاءِ ۽ پڻ پنهنجي زندگيءَ جي ٻين حالتن کي سڌارڻ لاءِ، منجهن ڪي ٻيون سڌيون ساديون مذهبي رسمون بہ رائج هيون.

نئون پٿر جو زمانو

جهڙيءَ طرح ڪرومئگنان ماڻهن اچي نيندرٿال ماڻهن کي فنا ڪري ڇڏيو، تيئن اٽڪل ۱۲۰۰۰ ورهيہ اڳ ماڻهن جي هڪ ٻئي گروهہ، اتر آفريڪا ۽ ڏکڻ يورپ ۾ اچي، ڪرومئگنان ذات کي ختم ڪري ڇڏيو. اهي نوان آيل ماڻهو ئي اسان جا ابا ڏاڏا هئا؛ موجوده انسانَ ماڻهن جي انهيءَ ذات منجهان ئي آهي.

"نئون پٿر وارو زمانو" انهن نون انسانن جي اچڻ سان شروع ٿيو. هنن پٿر مان اوزارن ۽ هٿيارن بنائڻ لاءِ بهتر طريقا اختيار ڪرڻ شروع ڪيا. هو پٿر کي ڪٽڻ يا ترڇڻ بدران، ان کي گهي گهي، ان مان مختلف شڪلين جا لسا ۽ سڌا اوزار بنائڻ لڳا. نئين پٿر واري دور جي ماڻهن جا ٺاهيل پٿر جا اوزار ڏيکارين ٿا تہ انهن اوزارن کي تمام سنيءَ ڪاريگريءَ سان ٺاهيو ٿي ويو. ڪاٺ، عاج ۽ سڱن مان بہ شيون ٺهڻ لڳيون. انهيءَ نئين پٿر جي دور ۾ ئي، ماڻهو، تير ۽ ڪمان جي ذريعي، پري کان ڌڪ هڻڻ جو هنر سکيو.

نئون پٿر جو دورَ پٿر جي ننڍي دورن کان ننڍو دور هو؛ پر انهيءَ دور ۾ ئي انسانن پنهنجي زندگيءَ جي طريقن ۾ گهڻي ۾ گهڻو سڌارو آندو. نڪر جي ٿانون ٺاهڻ جو هنر ايجاد ڪيو ويو- جنهن جي مدد سان کاڌي جي شين ۽ پاڻيءَ کي سهولت سان جمع ڪري رکڻ، ۽ کاڌي جي رڌڻ پچائڻ جا بهتر طريقا اختيار ڪرڻ ممڪن ٿي پيا. جهنگلي ٻڪريون جهڙا ڪتا، جيڪي گهڻو ڪري ماڻهن جي رهائش جي آسپاس پيا ڦرندا هئا ۽ کاڌي جي اوبر سوبر پيا کائيندا هئا، تن کي به انسان پالي تاتي پنهنجو مددگار بنائي ورتو. انسان ٻج پوکي فصل پيدا ڪرڻ به هن دور ۾ سکيو. ماڻهن جڏهن جانورن جي وارن ۽ وڻن ۽ ٻوٽن جي تندن کي وٽي نوڙيون ٺاهڻ سکيون، تڏهن انهن مان وري هنن کي سَٽَ ڪتڻ ۽ تيڙين اُڻڻ جو هنر به اچي ويو. اڳي جو ماڻهو جانورن جون کلون ڪپڙن طور ڍڪيندا هئا، تن جي بدلي هاڻي آهستي آهستي اُهي سچا پچا اُڃيل ڪپڙا استعمال ٿيڻ لڳا.

جهنگلي جانورن کي پالي گهريلو بنائڻ ۽ جهنگلي ٻوٽن کي پنهنجي مرضيءَ موجب پوکڻ ۽ لڻڻ- اِنهن ٻن هنرن انسان جي روزمره جي زندگيءَ ۾ ڪهڙيون ڪهڙيون انقلابي تبديليون آنديون، تن جو رڳو پورو اندازو به شايد مشڪل سان اسين ڪري ٿا سگهون! پنهنجن هنن ٻن عظيم ڪاميابين سبب، هاڻي، انسان کي پنهنجي ۽ پنهنجي ڪٽنب جي گذران لاءِ هڪ هنڌان ٻئي هنڌ ڀٽڪڻو ڪونه ٿي پيو- هاڻي کاڌي لاءِ هو پنهنجا فصل پوکي ٿي سگهيو، ۽ پنهنجا جانور پالي ٿي سگهيو، ۽ انهيءَ سهولت هن کي هڪ هنڌ ٽڪاءُ ڪري رهڻ جو موقعو ڏنو. اهو انسان لاءِ پهريون موقعو هو، جڏهن هن پنهنجي اجهي کي بهتر بنائڻ ۾ دلچسپي ورتي، جيئن اهي اجها ڪو وقت جٽاءُ ڪري سگهن. عمارتسازيءَ جو هنر تڏهن پيدا ٿيو. جڏهن نئين پٿر واري زماني جي ڪن ماڻهن- جيڪي هاڻوڪي سئٽزرلئنڊ ملڪ جي ايراضيءَ ۾ رهندڙ هئا- هڪڙي نئين قسم جو گهر ٺاهيو- جنهن کي اسين هاڻي شايد مَڏَ سڏينداسون؛ يا ڪيائون، جو ڪپر کان ٿورو اندر ۽ ڍنڍ مٿان پاڻيءَ ۾ لڪڙا کوڙي، انهن تي ڪٺي اڏاوت بيهاريائون، جنهن ۾ نهايت ڪاريگريءَ سان اڏيل ڪاٺ جا چونڪ هئا، هوا ۽ روشنيءَ جي گذر لاءِ دريون هيون، ٻاهر جي دونهين جي نيڪال لاءِ ڇت ۾ سوراخ هئا، ۽ اڳيان دروازي لاءِ به اُيا

لڪڙا، چائنٽ ۽ سرائيءَ وارين پن ڪائين جي آڌار تي مضبوط رکيل هوندا هئا. ان وقت تائين اهي گهر پنهنجي قسم جا زياده ۾ زياده سهولت ۽ سلامتيءَ وارا اڇها هئا!

قديم زماني ۾، جڏهن ماڻهن جو گذارو شڪار تي هوندو هو، تڏهن پنهنجي سلامتيءَ لاءِ ۽ وڏن جانورن کي شڪار ڪرڻ ۾ سهولت خاطر، ماڻهو ڪٽنبن جا ڪٽنب گڏجي ۽ ٽولين جون ٽوليون ٿي سفر ڪندا هئا. اهڙين ٽولين مان هرهڪ ٽوليءَ کي" قبيلو"سڏيو ويندو هو. هرڪنهن قبيلي جو هڪ سردار هوندو هو، جو قبيلي کي ضابطي ۽ انتظام ۾ رکڻ ۽ سندس قبائلي ڪار گذارين جي ڪاميابيءَ لاءِ ذميدار هوندو هو. پر پوءِ، مٿي بيان ڪيل تبديلين سبب، جڏهن ماڻهو مستقل طرح هڪ هنڌ رهڻ لڳا ۽ منجهن نيون نيون جماعتون ۽ راڄ پيدا ٿيڻ لڳا، تڏهن هنن کي ڪنهن بهتر تنظيم جي ضرورت پيش آئي. ان ضرورت ماتحت اوائلي مختصر قسم جون حڪومتون وجود ۾ آيون، جن جا اڳواڻ (جن جي جاءِ، گهڻو گهڻو پوءِ اچي، بادشاهن والاري)، انهن جماعتن ۽ راڄن جا سردار هئا؛ ۽ انهن سان ڪم ڪار ۾ مدد ڪرڻ لاءِ، وري "سياڻن" ماڻهن جون صلاحڪار جماعتون هيون. قبائلي رسمون ۽ پابنديون (جيڪي اسان جي موجوده قانونن جون پهريون صورتون هيون) عمل ۾ آنديون ويون، جيئن ماڻهو اڻوڻندڙ ۽ نقصانڪار ڳالهين کان پرهيز ڪن ۽ زندگيءَ جي انهن طريقن جي همت افزائي ٿئي، جي سيني لاءِ چڱا هجن . "مذهب" جي تنظيم ۽ ان جي تفصيل ۾ زياده واڌارو ٿيو. قبائلي پروهت ۽ ويڄ مذهب جون ريتيون رسمون ۽ ڪرياڪرم ادا ڪرڻ لاءِ وڏي اڳتي ميدان ۾ آيا. مذهب جون ريتيون رسمون ۽ ڪرياڪرم ان زماني ۾ واقعي نهايت پيچيده ۽ رعب تاب وارا هوندا! مثال طور، قديم انگلنڊ جي عظيم مندر "اسٽون هنج" جي وسيع کليل ميدان ۾ جيڪي بيشمار پربت جيڏا وڏا ۽ ڳرا پٿر چوڌاري گهيري ۾ رکيل هوندا هئا، جن جا نشان اڄ تائين به اتي سر زمين تي موجود آهن، تن مان پتو پوي ٿو ته انهيءَ نئين پٿر واري زماني ۾ مذهب جي ڪيڏي نه اندازي کان ٻاهر اهميت هئي!

اسان پٿر جي مختلف زمانن بابت اهڙي نموني ۾ بيان ڪيو آهي، ڄڻ ته ڪنهن ناٽڪ جي منظرن وانگر هڪ دور، هڪ خاص وقت ۽ مقام تي پورو

ٿيو ٿي، تہ وري ٻيو دور نئين رنگ ڍنگ سان هڪدم اتان شروع ٿي ٿي ويو. دراصل، انساني ارتقا جي انهن دورن ۾، زمان ۽ مڪان جي لحاظ کان، ايتري باقاعدگي موجود ڪانہ هئي. جيڪڏهن هڪڙن انسانن هڪ هنڌ پنهنجن اوزارن ٺاهڻ لاءِ نوان طريقا پئي اختيار ڪيا، تہ سندن پاڙيسري وري ٻئي هنڌ قدامت پرستيءَ جي ڪري پيڙهين تائين انهن پراڻن طريقن کي چهٽيا رهيا، جن تي هو اصل هريل هئا ۽ جن جو وٽن شروع کان رواج پئجي ويو هو. رواج ۽ رسمون بہ هڪ هنڌان ٻئي هنڌ نهايت آهستي آهستي ٿي پکڙيون. ائين چيو وڃي ٿو تہ نئين پٿر وارو دور، ڌاتن جي اوزارن ۽ هٿيارن جي ايجاد ٿيڻ تي پورو ٿيو. اهو ڪڏهن ٿيو؟ ايشيا جي ڏکڻ اولهہ وارن ڪن ڀاڱن ۽ آفريڪا جي اتر اوڀر وارن ٽڪرن ۾، ڌاتو جا اوزار ۽ هٿيار ٥٠٠٠ ورهيہ قبل مسيح واري زماني ۾ بہ ڪتب آندا ويندا هئا. پر عام طرح انسانن جي زندگيءَ ۾ پٿر جي بدران ٽامي جو استعمال انهيءَ کان سوين سال پوءِ رواج ۾ آيو! انهيءَ وچ ۾ يورپ جا ماڻهو، ان وقت تائين پٿر جا اوزار ۽ هٿيار ڪتب آڻيندا رهيا، جيسين اٽڪل ٢٠٠٠ ورهيہ ڪن پوءِ ٽامي جي دور جي سيتا وٽن پهتي. انهيءَ کان بہ ٣٥٠٠ ورهيہ پوءِ ، يورپ جا ماڻهو سمنڊ پار ڪري، ان زمين تي پهتا، جنهن کي آمريڪا سڏيو ٿو وڃي. جڏهن هو اُتي پهتا، تڏهن ڏٺائون تہ آمريڪا جا ماڻهو "ڳاڙها هندستاني" اڃا تائين پٿر واري دور ۾ ئي هئا، ۽ پٿر جا هٿيار پئي ڪم آڻدائون. حقيقت ۾ اُنهن "هندستانين" مان ڪي تہ اڃا بہ قديم "پراڻي پٿر جي دور" مان لنگهي رهيا هئا، جو هنن کي اڃا پٿرن کي گسائي، لسو ڪري، هٿيارن ٺاهڻ جو ڏانءُ ئي ڪونہ آيو هو، اڃا تائين اڳئين وانگر پٿر کي گهڙي يا ترڇي پنهنجا اوزار پئي ٺاهيائون. اڄ بہ ڏکڻ آمريڪا ۽ آسٽريليا جي ڪن مخصوص لڪل هنڌن تي، ماڻهو پٿر جي انهن ٽنهي دورن مان هڪ يا ٻئي دور ۾ ئي آهن. اهي مثال ڪافي چڱيءَ طرح ڏيکارين ٿا تہ تاريخ جا دور ايترا چٽائيءَ ۽ باقاعدگيءَ سان هڪٻئي پٺيان سلسليوار ڪونہ ٿا اچن، جيترو عام طرح هرويرو سمجهيو ويندو آهي!

(ڪراچي، جنوري 1956ع)

انساني غيربرابريءَ جي ابتدا

(ترجمو)

انسانن جي وچ ۾ سموريون غير برابريون ٻه ننديون- وڏايون ٻن قسمن جون ٿين ٿيون، هڪڙيون اهي، جن کي اسين فطرتي يا طبعي ٿو سڏيان، ڇاڪاڻ ته اهي خالص فطرت طرفان قائم ڪيل آهن؛ انهن جو مثال هيءُ آهي ته هڪڙا انسان ٻين انسانن کان عمر ۾، صحت ۽ تندرستيءَ ۾، جسماني توڙي ذهني قوتن ۽ صلاحيتن ۾، مختلف انداز ۽ درجا رکن ٿا؛ ٻيون اهي جن کي اسين سياسي يا سماجي غير برابريون ٿو سڏيان، ڇاڪاڻ ته اهي محض سماجي رسم رواج ۽ سياسي قاعدن ۽ قانونن تي ٻڌل آهن، ۽ انهن کي انسان پنهنجن هٿن سان پاڻ پيدا ڪن ٿا ۽ پنهنجي رضا خوشيءَ سان هڪٻئي جي مٿان ٺڱين ۽ مڙهين ٿا. اهي ٻئي قسم جون غيربرابريون هنن ڳالهين ۾ ظاهر ٿيون ٿين جو هڪڙا انسان ٻين انسانن کان زياده فائدا ۽ سهولتون سماج ۾ ماڻيندا رهن ٿا- جهڙوڪ هو ٻين پاڻ جهڙن انسانن کان زياده شاهوڪار ۽ دولتمند، زياده عزت ۽ مرتبي وارا، زياده طاقتور، ۽ زياده اثر ۽ رسوخ رکڻ وارا بڻجي وڃن ٿا، ايتري قدر، جو هو انهن ٻين پاڻ جهڙن انسانن کي آخر پنهنجي فرمانبرداريءَ ۽ غلاميءَ ڪرڻ تي مجبور ڪري ٿا ڇڏين.

هن منهنجي مضمون جو مقصد ئي هيءُ آهي ته ڏسجي ۽ جاچجي ته اهي انسانن جي هٿ جون ٺهيل ننديون- وڏايون منجهن ڪڏهن پيدا ٿيون، سندن تاريخ حيات جي ڪهڙيءَ منزل تي هو پنهنجي فطرت طرفان مليل خودمختياريءَ ۽ آزاديءَ کي ڇڏي وڃي، مصنوعي ۽ خودساخته غلاميءَ جي زنجيرن ۾ گرفتار ٿيا- ايتري قدر جو اڄ منجهانئن اهي جي انفرادي توڙي اجتماعي طرح في الحقيقت زياده طاقتور ۽ سگهارا آهن، سي فقط ڪن ٿورڙن بيڪار ۽ ڪمزور شخص جي پانهپ ۽ جي- حضوريءَ ۾ پيا ٿا پنهنجون انمول زندگيون برباد ڪن، ۽ پوءِ به ائين پيا ٿا سمجهن ۽ وسهن، ته ائين ڪرڻ سان کين امن امان، سلامتي ۽ آرام ميسر ٿو ٿئي! انسانن جي زندگيءَ جي هن آزاد ۽ دائمي وهندڙ درياءَ ۾ ڪڏهن ۽ ڪهڙن سببن ڪري هيءُ التو

۽ ابتو وهڪرو شروع ٿيو. جو اڄ هرڪا چيز، هرڪا ڳالهه ۽ زندگيءَ جي هرڪا چرپر پنهنجي اصلي فطرت جي تقاضا کان منهن موڙي، ”ڪيڏانهن ٿيو کوهيار، ڪيڏانهن ٿي هٿ ڪٺي“ جي مثال وانگر، پنهنجي ئي پيدا ڪيل غلط راهرويءَ جي اُلٽي چڪر ۾ موڙهل ۽ سرگردان آهي! هيءَ آهي اها ڳالهه، جيڪا مون ڪي هن مضمون ۾ توري تڪي ۽ ڇنڊي ڇاڻي صاف ڪرڻي آهي.

انسان ۾ هڪ خاص وصف اهڙي موجود آهي، جيڪا ڪيس ٻين سيني حيوانن کان هڪدم الڳ ڪري ڪيس پنهنجي مخصوص ۽ امتيازي مقام تي وڃي ٿي ببيهاري؛ ۽ اها هيءَ آهي ته پاڻ ڪي سڌارڻ ۽ بهتر بنائڻ جي ڏاهپ ۽ صلاحيت منجهس موجود آهي، ۽ اها ئي هڪ سندس امتيازي ۽ اصلي خصوصيت آهي، جيڪا مختلف حالتن ۽ موقعن پٽاندر، سندس ٻين سمورين قوتن ۽ صلاحيتن کي جياري، اياري ۽ سڌاري ٿي. دنيا جي سمورين قومن جي عقل ۽ سمجهه جي ترقيءَ جو آخرين دارومدار هميشه هن ڳالهه تي پئي رهيو آهي ته قدرت طرفان کين جنهن طبيعي ماحول ۾ رهڻو پيو آهي، تنهن ۾ جيڪي ضرورتون ۽ گهرجون وقت بوقت کين پئي محسوس ٿيون آهن، انهن جي پوري ڪرڻ لاءِ هنن انهيءَ ”خود ياوريءَ“ جي جذبي کان ڪم وٺي هر ممڪن طريقي سان هميشه پئي هٿ پير هنيا آهن، ۽ ائين ڪرڻ سان وقت بوقت پنهنجي فهم کي تيز ۽ پنهنجي عقل کي زياده پختو ۽ گهرو پئي بنايو آهي. جيترو وڌيڪ انهيءَ ڳالهه تي سوچجي ٿو، اوترو ئي زياده هيءَ حقيقت اسان جي سامهون ظاهر ٿي ٿئي ته انسانن جي هيءَ موجوده سموري ترقي، سندن جيئڻ ڀوءِ تيئڻ وڌندڙ گهرجن ۽ ضرورتن جي پس منظر ۾، سواءِ باهمي تعاون ۽ هڪٻئي سان ذهني ڏي-وٺ جي بنهه ناممڪن هئي؛ ڇاڪاڻ ته انسان جون اهي سموريون طاقتون جيڪي محض سندس جسم تائين محدود آهن- مثلاً سندس ڊوڙڻ جي طاقت، سندس ڏسڻ، ٻڌڻ، ڇهڻ، سنگهڻ ۽ چکڻ جي قوت، يا سندس اهڙيون ٻيون خالص حيواني قوتون- ايتريون ته حقير ۽ ڪمزور آهن، جو جيڪڏهن هو رڳو اِنهن جي ئي آڌار تي زندگي گذارڻ تي راضي رهيو وينو هجي ها، ته هو نه فقط ترقيءَ جي موجوده منزل تي رسي ڪين سگهي ها، پر شايد هن گان گهڻو اڳي سندس نالو نشان ئي هن صفحي هستيءَ تان متجي ۽ ميسارجي وڃي ها. انسان جي اها خوش

نصيبي چئجي، جو ڪيس وقت بوقت زنده رهڻ لاءِ اهي ضرورتون پٺي پيش آيون آهن، جن کي پورو ڪرڻ سندس خالص حيواني قوتن جي وس کان ٻاهر هو، ۽ انهيءَ ئي سبب ڪري ڪيس پنهنجي انهن بنيادي حيواني قوتن کي، وقت بوقت، مختلف طريقن سان ۽ مختلف رنگ ڍنگ ۾ پٺي وڌائڻو ۽ زور وٺائڻو پيو آهي.

پاڻ کي سڌارڻ ۽ بهتر بنائڻ جي صلاحيت سان گڏ انسان ۾ هڪ ٻي به وصف موجود آهي، جنهن کي آءٌ "فطرتي نيڪي" ٿو سڏيان. ڪيترا شخص اهڙا به آهن، جي انسان جي هن فطرتي نيڪيءَ کان بنهه نااميد آهن، ۽ ائين مڃين ٿا ته انسان جي فطرت اصل کان وٺي ناپاڪ ۽ گناهه ڏانهن مائل آهي. اهڙن شخصن سان آءٌ ڪنهن بحث ۾ وجهڻ نٿو گهران، پر آءٌ سمجهان ٿو ته اهي به ڪم از ڪم هن ڳالهه کان انڪار ڪين ڪندا ته انسان ۾ اُنس، همنوائيت يا "همدرديءَ" جو جذبو فطرتي طور هميشه موجود آهي. هيءُ اهو جذبو آهي، جو ڪمزور ۽ بيوس جيوَ لاءِ، ۽ خاص طرح انهن جيوَن لاءِ جيڪي اسان انسانن وانگر عجيب غريب خوفن ۽ خطرن واري زندگي گذارڻ تي مجبور آهن، هڪ نهايت مناسب ۽ ڪارائتو جذبو آهي؛ ۽ ساڳئي وقت هيءُ هڪ اهڙو عام ۽ فطرتي جذبو آهي، جو انَ جي پيدا ٿيڻ ۽ ظاهر ٿيڻ لاءِ ڪنهن به فڪر يا ارادي جي ڪا ضرورت ئي ڪانه ٿي پيش اچي- ايتري قدر جو ڪڏهن ڪڏهن جهنگ جا وحشي حيوان به فطرتي طور ان جو مظاهرو اسان جي اکين اڳيان ڪري گذرندا آهن.

انسان پنهنجي مٿان هاڻي ڪئي ڪيتريون به تهذيب ۽ تمدن ۽ اخلاق جون پابنديون عائد ڪيون آهن، تنهن هوندي به جيڪڏهن فطرت ڪيس انهيءَ همدرديءَ جي جذبي سان بنيادي طرح نه نوازي ها- انهيءَ لاءِ ته هو پنهنجي عقل ۽ فهم کي انهيءَ جذبي جي ضابطي ۽ رهبريءَ هيٺ جيئن پوءِ تيئن زياده سڌاريندو ۽ سنواريندو رهي- ته هوند انسان اڄ به هڪ وحشي درندي کان ڪنهن به حالت ۾ بهتر ۽ برتر ڪين هجي ها. هيءَ به هڪ ناقابل انڪار حقيقت آهي ته انسان ۾ اڄ جيڪي به سماجي يا معاشرتي چڱايون موجود آهن، سي سڀئي انهيءَ هڪڙي جذبي مان ئي ڦٽي نڪتيون آهن. سخاوت، رحم ۽ قياس، انسانيت لاءِ سوز ۽ درد- هي سڀئي محض همدرديءَ يا پاڻ جهڙن

پين انسانن سان "همنوائيت" جي جذبي جون مختلف صورتون آهن، جيڪي هڪ ڪمزور ۽ محتاج انسان لاءِ، هڪ پاپيءَ ۽ گنهگار شخص لاءِ، يا عام بني نوع انسان جي دک درد واريءَ حالت ۾ پنهنجو عملي روپ انهيءَ روءِ ڏيکارين ٿيون. عشق ۽ محبت، دوستي ۽ عزازت ڇا آهن- سواءِ هن جي تہ هڪ انسان پنهنجي فطرتي همدرديءَ جو جذبو محض هڪ خاص چيز تائين محدود رکي ٿو، ۽ اهڙيءَ ريت چاهي ٿو تہ اها سندس محبوب چيز ڪڏهن بہ ڪو ڏک ۽ تڪليف نہ ڏسي، ۽ هميشہ خوش ۽ سکي گذاري!

جيتري قدر هڪ انسان ڪنهن ٻئي دکي جيوَ سان پاڻ کي هم آهنگ ۽ يڪرنگ پائيندو ۽ واصل ڄاڻندو، اوتري ئي قدر سندس فطرتي همدرديءَ جي جذبي ۾ زياده گهرائي، پائداري ۽ پاڪيزگي پيدا ٿيندي. هيءَ بہ ظاهر آهي تہ اوائلي زماني ۾ جڏهن انسان خالص فطرتي ماحول ۾ پنهنجي زندگي گذارڻ تي مجبور هو، تڏهن سندس پاڻ جهڙن پين انسانن سان اها هم آهنگي ۽ يڪرنگي زياده پوري ۽ مڪمل صورت ۾ موجود هوندي، ڇاڪاڻ تہ خالص فطرت جي تقاضا مطابق انسانن جون گهرجون، خواهشون، جذبات، طرز زندگي ۽ روزمره جو عام ڪاروبار وغيره سڀ جا سڀ زياده برابر ۽ هڪجهڙا ئي ٿيڻ گهرجن. ۽ اهڙيءَ صورتحال ۾ هڪ انسان جي دل ۾ علحدگيءَ ۽ انفراديت جو احساس پيدا ٿئي، سو جيڪڏهن بنهہ ناممڪن نہ آهي، تہ بہ گهڻو مشڪل آهي. هڪ طرف جيڪڏهن انسان جي خالص فطرت کي رکجي، ۽ ٻئي طرف سندس عقل ۽ ادارڪ کي بيهارجي- انهيءَ معنيٰ ۾ تہ انسان جو عقل ئي آهي جو سندس فطرت جي لاڙن کي روڪڻ، موڙڻ يا ختم ڪرڻ جي ڪوشش ٿو ڪري- تہ پوءِ انسان جي فطرت ۽ عقل جي انهيءَ نسبت مان معلوم ٿيندو تہ اهو سندس عقل ئي آهي، جو کيس اول اول پنهنجي علحدگيءَ ۽ انفراديت جو احساس ٿو ڏئي؛ پوءِ جيترو زياده هو غور ۽ فڪر ڪندو رهي ٿو، اوتروئي سندس علحدگيءَ جو احساس زياده مضبوط ۽ پائدار ٿيندو رهي ٿو؛ ايتري قدر جو آخر هو پاڻ کي پين سيني چيزن کان بلڪل الڳ ۽ پري سمجهي، پنهنجي ۽ اُنهن پين چيزن جي وچ ۾ اهڙي اهڙي قسم جا ويڇا، مخالفتون ۽ فرق قائم ڪري ٿو وجهي؛ جيڪي ختم ٿيڻ يا گهٽ ٿيڻ جو نالو بہ پوءِ ڪين ٿا وٺن، ۽ ٿوري کي گهڻي زماني گذرڻ کان

پوءِ اهي هٿ جا پيدا ڪيل غيرفطري ويڇا ۽ تفاوت اهڙو تہ پائدار روپ وٺي بيهي ٿا رهن، جو انهن کي اصلي ۽ عين فطرتي سمجهڻ جو عام مغالطو انسانن ۾ پيدا ٿي ٿو پوي.

حضرت عقل جي انهيءَ "انسان دشمن" ڪار فرمائيءَ تي جيڪڏهن ڪو هٿيار نظرداري ۽ روڪ رکي سگهي ٿو تہ اهو آهي انسان جي فطرتي همدرديءَ جي جذبي جو هٿيار، جيڪو سندس خود- محويت جي شدت ۽ شَر کي روڪي ۽ ٺاري سگهي ٿو، ۽ اهڙيءَ طرح باهمي تعاون جي طريقي ڪار کي ممڪن بڻائي، انسان ذات جي بقاءِ حيات جو واحد ڪارڻ ٿو بڻجي. اهوئي همدرديءَ جو جذبو آهي، جو اسان کي مجبور ڪري ٿو وجهي تہ پاڻ جهڙن بين انسانن کي ڪنهن تڪليف ۽ آفت ۾ مبتلا ڏسندي اسين هڪدم، سواءِ ڪنهن گهڻي سوچ ويچار جي، ڊوڙي وڃ ۾ ٽپي پئون، ۽ پنهنجي جان جوکي ۾ وجهي بہ انهن جي خبرگيري ۽ واهر ڪريون: اهوئي جذبو آهي، جو سماجي قاعدن ۽ قانونن، رسم رواج، ۽ تهذيب ۽ اخلاق جي عدم موجودگيءَ ۾ بہ غيرمهذب ۽ غيرمتمدن، وحشي ۽ نيم وحشي انسانن کي هڪبئي سان خوش اسلوبيءَ، دوستيءَ ۽ محبت سان زندگي گذارڻ تي آماده ٿو ڪري- ايتري قدر جو ان حالت ۾ ڪنهن کي بہ ان فطرتي جذبي جي عدول حڪمي ڪرڻ جي نہ رڳو ڪڏهن ڪا همت ئي ڪانہ ٿي ٿئي، پر ان جو ٿلهو امڪان بہ ڪنهن جي خواب خيال ۾ ڪين ٿو اچي سگهي. انسانن جي وچ ۾ جيڪي فرق ۽ ويڇا، غيربرابريون نفي - وڏايون اسان جي موجوده مهذب ۽ متمدن سماج ۾ موجود آهن، سي اهڙي فطرتي ماحول ۾، جنهن کي قديم اشتراڪي ماحول بہ سڏي سگهجي ٿو، ڪنهن کي محسوس بہ ڪين ٿينديون هيون.

جنهن شخص شروع شروع ۾ ڪنهن هڪڙي خاص زمين جي ٽڪري جي چوڌاري ليڪون پائي ۽ لوڙهو ڏيئي، وٺي اها دعوا ڪرڻ شروع ڪئي تہ "هيءَ زمين منهنجي آهي"، ۽ ساڳئي وقت وري اتفاق سان ڪيس بين اهڙن ساده دماغ ماڻهن سان واسطو پيو، جن سواءِ ڪنهن چون چرا جي سندس اها دعوا ڪئي قبول ڪئي، ۽ مٽس وسهي ويهي رهيا- تہ پوءِ آءٌ سمجهان ٿو تہ اهوئي پهريون شخص هو، جنهن پنهنجي انهيءَ هڪڙي عمل سان انسانن ۾ سماجي

طرز زندگيءَ جي ابتدا ڪئي، ۽ منجهن پين سمورين غير برابرين ۽ ننڍ-وڏاين جا پهريان بنياد قائم ڪيا. جيڪڏهن عين انهيءَ وقت ڪو پيو اهڙو ماڻهو نڪري پوي ها، جو انهيءَ شخص جي نشان ڪيل حدن ڪي ڊاهي ۽ سندس لوڙهي کي پٽي پري اڇلائي، پنهنجن ساٿين کي اٿي آگاهه ڪري ها ته "ساٿيو! هيءَ اول درجي جو ٺڳ آٿوَ، هن کان خبردار رهجو، جيڪڏهن انهيءَ ٺڳ جي ڳالهه تي هڪڙيءَ گهڙيءَ لاءِ به اعتبار ڪيوَ ته پوءِ هميشه لاءِ مُسجي ويندؤ، ياد رکو ته زمين جو ميوو اسان سڀني جو آهي، ۽ خود زمين اسان مان ڪنهن جي به ڪينهي!" ته پوءِ پانيو ٿا ته بني نوع انسان ڪيترين نه خطرناڪ خونريزين، موتمار جنگين ۽ ڪيڏين نه ڀيانڪ مصيبتن ۽ آفتن کان هوند هميشه لاءِ محفوظ ۽ سلامت رهجي وڃي ها! پر انسان ذات جي ڀاڳي ۾ شايد اهڙي دائمي سلامتي مخصوص ٿيل ڪين هئي. شخصي ۽ ذاتي ملڪيت جو اهو خيال انسان جي ذهن ۾ ڪو اوچتو ئي اوچتو يا خودبخود پيدا ڪين ٿي پيو هوندو. تنهن کان ته گهڻو گهڻو اڳي، انسان ذات کي ڪافي ڄاڻ ۽ ڪافي تجربو حاصل ٿي چُڪو هوندو، ۽ انسانن ويچارن ڪافي ڪشالا ۽ محنتون ڪيون هونديون ۽ سور پٽيا هوندا، ۽ اهو "علم" ۽ تجربي جو ابتدائي ذخيرو پنهنجي هڪ نسل کان ٻئي نسل تائين پهچايو هوندو؛ ۽ اهڙيءَ طرح درجي بدرجي ترقيءَ جي اوائلي منزلن کي طي ڪندا ڪندا، آخر انهيءَ هنڌ تي پهتا هوندا، جتان پنهنجي خالص فطرتي طرز زندگيءَ کي خيرباد چئي، ڪين هن نئين نموني، شخصي ملڪيت جي ابتدا ڪرڻي پيئي هوندي، ۽ تنهن کان پوءِ ئي موجوده سماجي طرز زندگيءَ جي راهه ۾ هن اوائلي پير پاتو هوندو.

حقيقت هيءَ آهي ته جڏهن هڪڙي شخص کي پاڻ جهڙي ٻئي هڪڙي شخص جي مدد ۽ دستگيريءَ جو واقعي احتياج محسوس ٿيو، ۽ پانيائين ته هو انهيءَ پاڻ جهڙي ٻئي شخص جي محنت جو ميوو پاڻ لاءِ استعمال ڪري ته ان ۾ سندس فائدو آهي، ۽ جڏهن هڪڙي شخص ڏٺو ته جيڪڏهن هو پنهنجي فوري گهرجن جيتريءَ خوراڪ کان وڌيڪ خوراڪ، ڪنهن به طريقي سان پاڻ لاءِ جمع ڪري رکندو ته ان ۾ آخر سندس ڀلائي ۽ سهولت آهي؛ بس انهيءَ ئي گهڙيءَ کان وٺي انسانن جي وچ ۾ برابري ختم ٿي ۽

غيربرابريون سرجڻ ۽ اسرڻ لڳيون، شخصي ملڪيت جو رواج پيدا ٿيڻ شروع ٿيو، ضرورت کان زياده پاڻ محنت ڪرڻ توڙي ٻين کان محنت ڪرائڻ جي عادت ماڻهن ۾ پيدا ٿي، ۽ جرجهنگ، بربيابان انسانن جي پگهر جي پاڻيءَ سان آباد ۽ سرسبز ٿيڻ شروع ٿيا، جتي موتين وانگر جرڪندڙ اناج جي پوڪن ۽ فصلن سان گڏوگڏ جلدئي غلاميءَ ۽ بک جا ذلت آميز زهريلا زنگي گل به چوڌاري اسرندي ۽ نسرندي، ڦٽندي ۽ ڦولارجندي نظر اچڻ لڳا.

انسانن جي زندگيءَ ۾ هيءَ اوائلي ۽ بنيادي انقلاب ٻن چيزن ٿي پيدا ڪيو- پهرين چيز هئي ڌاتن جو استعمال ۽ ٻي چيز هئي زراعت جو هنر. انسانن جي سيتا ۽ تهذيب سون ۽ چانديءَ سان شروع ڪانه ٿي آهي؛ انسانن کي جيڪڏهن شروع کان وٺي ويندي هيل تائين ڪنهن مهذب بڻايو آهي ته اهي آهن هڪڙو لوهه ۽ ٻيو اناج؛ ۽ انسان ذات ۽ انسانيت کي، نه فقط تڏهن پر هاڻي به، جيڪڏهن ڪنهن تباهه ۽ برباد ڪيو آهي ته اهو به اِنهن ئي ٻن چيزن، لوهه زمين مان هٿ اچي، ۽ اناج به زمين مان ئي ته اُپجي؛ انسان پنهنجي محنت ۽ پورهئي سان هي ٻيئي چيزون زمين مان حاصل ته ڪري؛ هاڻي، زمين تي ڪن شخصن جي شخصي ملڪيت ۽ قبضو، ۽ اهڙيءَ طرح زمين جي پيدائش تي سندن بيجا يعني محنت ۽ پورهئي کان سواءِ ئي ۽ پنهنجي شخصي ضرورت کان زياده دسترسي ۽ تصرف قائم ٿي وڃي، ته پوءِ اهائي واحد چيز آهي، جيڪا هڪڙن کي آقا ۽ ٻين کي غلام بڻائي، هڪڙن کي ڏوَ جي چار- اوگراين ۽ ٻين کي بک جي خالي اوباسين ڏيڻ تي مجبور ڪري، انسان ذات ۽ انسانيت جي تباهيءَ، ذلت ۽ بربادي‌ءَ جو ڪارڻ ٿي بڻجي.

جڏهن زمين آباد ٿيڻ لڳي، تڏهن لازمي طرح ان جي ورهاست ۽ قبضي جو به سوال اٿيو؛ اهڙيءَ طرح جڏهن شخصي ملڪيت جو حق هڪ دفعي تسليم ٿي چڪو، تڏهن ان سان گڏوگڏ باهمي حق ناحق، يعني "عدلَ انصاف"، جا اوائلي قانون به لازمي طرح ٺهڻ ۽ عمل ۾ اچڻ شروع ٿي ويا.

اهڙيءَ صورتحال ۾، انسانن جي وچ ۾ برابري ۽ هڪجهڙائي فقط هڪ شرط سان قائم رهي ٿي سگهي، ته منجهانئن هرهڪ جون فطري صلاحيتون ۽ قوتون هڪجهڙيون ۽ هڪجيتريون هجن ها، ته جيئن (مثال طور) لوهه ۽ اناج

جي پيدائش ۽ انهن جي استعمال ۾ ڪاپي ۾ پنهنجيءَ پنهنجيءَ جڳهه تي پوري پوري نسبت ۾ توازن هميشه قائم رهندو اچي ها: پر ڇاڪاڻ ته هڪڙا انسان ٻين انسانن کان بنيادي طرح زياده سگهارا، زياده سمجهدار ۽ ڏاها، ۽ زياده اتڪلي ۽ حرفتي واقع ٿيا هئا، تنهنڪري سندن محنت جي پيدائش ۽ پيدائش جي استعمال ۾ اها هڪجهڙائيءَ جي نسبت ۾ توازن قائم رهي ڪين سگهيو. منجهائنئن اهي جيڪي زياده طاقتور ۽ سگهارا هئا، تن زياده محنت ڪرڻ ۽ زياده پيدائش حاصل ڪرڻ شروع ڪري ڏني، ۽ جيڪي زياده سمجهدار ۽ ڏاها هئا تن ٿورڙيءَ محنت مان زياده ڦل پيدا ڪرڻ جا جتن ۽ اٽڪلون ۽ حرفتون گهڙڻ شروع ڪري ڏنيون، جو ڪين يا ته ٻنهه ڪو پورهيو ئي ڪين ٿي ڪرڻو پيو ۽ جي ڪرڻو ٿي پيو ته فقط نالي خاطر، پر تنهن هوندي به سندن نه فقط ضرورت واريون بلڪ ضرورت کان زياده شيون ڪين گويا گهر ويٺي پٽي ٿي ميسر ٿيون؛ آبادگارن کي لوهه جي زياده ضرورت ٿي محسوس ٿِي، يا وري لوهارن کي اناج جي زياده گهرج ٿي پيش آئي: مطلب ته حالتن اهڙو ولي ڦيرو کاڌو، جو هڪجيتريءَ محنت ڪرڻ کان پوءِ به، هڪڙن کي ضرورت کان گهٽو زياده پٽي ٿي پڙ پيو، ته ٻين لاءِ رڳو ساهه ٽڪائڻ به هڪ مشڪل سوال بڻجي پيو. اهڙيءَ طرح، انسانن جي وچ ۾ فطرتي يا طبيعي غيربرابريون جيڪي خالص فطرتي ماحول ۽ قديم اشتراڪي طرز زندگيءَ ۾ رواجي ۽ معمولي پٽي ٿي لڳيون، ۽ جن جي موجود هوندي به ڪنهن کي ٻين جي مٿان فرمانروائيءَ جو پروانو يا ٻين جي آڏو ٻانهپ ڪرڻ جي ضرورت ئي ڪين ٿي محسوس ٿي، سي جڏهن سماجي يا "مهذب" طرز زندگيءَ ۾ پنهنجا روپ ظاهر ڪرڻ لڳيون، تڏهن انهن معصوم فطرتي غير برابرين انسانن جي وچ ۾ اهڙيون ته مصنوعي ۽ اگريون ٻيون غير برابريون ۽ ننڍ-وڏايون قائم ڪري وڌيون، جن ۾ نه ڪنهن قسم جي ڪا معقوليت ۽ نه وري ڪا معصوميت ئي موجود هئي.

انسان جيڪي هن کان اڳي آزاد ۽ خود- مختيار زندگي بسر ڪندا ايندا هئا، سي هاڻي پنهنجي بيشمار ۽ مختلف گهرجن ۽ نت نين ضرورتن جي انوسار، قدرت جي سيني قوتن ۽ پيدا ڪيل وسيلن جي زياده غلاميءَ ۽ محتاجيءَ سا گڏوگڏ خاص طرح هڪبئي جا گويا زرخريد غلام ۽ محتاج

ٻٽجي پيا، منجهانئن هرهڪ، ڪنهن نہ ڪنهن حد تائين، پاڻ جهڙن ٻين انسانن جو ٻانديءَ ٻانهو ٻٽجي ويو؛ غلام آقا جو محتاج، تہ آقا وري غلام جو گهرجائو ٿي پيو؛ جيڪڏهن ڪو شاهوڪار هو، تہ ڪيس ٻين جي محنت ۽ خدمتگذاريءَ جي ضرورت هئي؛ جيڪڏهن ڪو غريب هو، تہ ڪيس ٻين جي دست گيريءَ ۽ مدد جو احتياج هو؛ وچولي درجي واريءَ حالت ۾ بہ هو هڪٻئي جي ٽيڪ ۽ سهاري کان سواءِ هڪ پل بہ ڪيڏانهن چري ڪين ٿي سگهيا. مخدوميت ۽ غلاميءَ کان سواءِ، ٽين حالت - خودمختياريءَ ۽ آزاديءَ واري- ڪنهن وٽ بہ ۽ ڪٿي بہ باقي موجود ڪين رهي.

اهڙيءَ حالت ۾، ظاهر آهي تہ هرهڪ شخص چوويهہ ئي ڪلاڪ رڳو انهيءَ ڪوشش ۾ جنبي ويو هوندو تہ ڪنهن طرح هو ٻين سڀني انسانن کي آماده ڪري تہ اهي پنهنجي سموري توجہ جو مرڪز ڪيس ئي سمجهن، ۽ ڪم از ڪم ظاهريءَ طرح، هو سڀ ائين سمجهن ۽ وسهي ويهي رهن تہ هو مڙيئي جيڪڏهن پنهنجا پنهنجا مفاد وساري يا هڪ پاسي رکي فقط سندس خدتمگذاري ڪندا رهندا تہ ان ۾ سندن پنهنجو ئي فائدو آهي- گويا هرهڪ انسان جي زندگيءَ جو اهوئي مقصد ٻٽجي پيو هوندو تہ ڪنهن طرح ٻين سڀني انسانن کي پنهنجو اهڙو تہ غلام ۽ خادم ٻڻائي ڇڏيان، جو هو پنهنجي انهيءَ غلاميءَ کي ئي پنهنجي سموري زندگي سمجهي ويهي رهن. انهيءَ مقصد کي حاصل ڪرڻ لاءِ، انهيءَ شخص کي پنهنجيءَ روش ۾ هڪڙن سان عجيب غريب ٺڳيون ۽ دولاب، مڪر ۽ فريب ڪرڻا پيا هوندا، تہ ٻين سان ضرور قسمين قسمين ظلم ۽ تعديون،زورآوريون ۽ سختيون ڪرڻيون پيون هونديون؛ ڇاڪاڻ تہ جن انسانن کان ڪيس پنهنجي خدمت ۽ بندگي ڪرائڻ جي درڪار محسوس ٿي هوندي، تن کي انهيءَ ڪم لاءِ ضرور هن، حد کان زياده ۽ ناجائز طريقن سان، استعمال ڪرڻ شروع ڪيو هوندو؛ ۽ جيڪڏهن انهن کي رضا خوشيءَ سان پنهنجي اهڙيءَ هڪ طرفي ٻانهپ ڪرائڻ تي آماده نہ ڪري سگهيو هوندو، تہ پوءِ ضرور انهن کي ڪجهہ لٽ سان ڪجهہ چٽ سان ائين ڪرڻ تي مجبور ڪرڻ جي ضرورت ڪيس محسوس ٿي هوندي.

اهڙيءَ ريت، ڊسٽن وانسٽن انسانن ۾ انتهائي خودغرضيءَ ۽ خودپرستيءَ جي هڪ عام ڇتاڇيٽي ۽ مقابلي بازي پيدا ٿي ويئي، ۽ مختلف مفادن جي ٽڪر ۽

تصادم سبب، هرڪنهن جي دل ۾ اهائي نيت ۽ خواهش پيدا ٿي ته هو ٻين کي نقصان وجهي يا ڪم از ڪم ٻين جي مفادن کي اورانگهي به پنهنجي من جون مرادون پوريون ڪندو رهي. اهي سڀيئي برايون ۽ بدعنوانيون فقط هڪ ئي چيز مان ڦٽي نڪتيون ۽ اها هڪ چيز هئي "شخصي ملڪيت" جو وجود ۾ اچڻ، جنهن جي سماجي ۽ قانوني طور تسليم ٿي وڃڻ کان پوء، جيئن جيئن انسانن ۾ غيربرابريون ۽ ننڍ- وڏايون وڌنديون ۽ زور ونديون ٿي پئي ويون، تيئن تيئن انهن سان گڏ اهي بدعنوانيون ۽ برايون به وڌنديون ۽ عام جام ٿينديون پئي ويون، جن جو ذڪر مٿي اچي چڪو آهي.

هيء ڳالهه ته بنهه ناممڪن آهي ته انسانن مان ڪوبه اهڙيء بدانتظاميء ۽ ڇڙواڳيء واريء صورتحال کان متاثر نه ٿيو هجي، ۽ ڪنهن جي به دل ۾ انهيء انتشار ۽ نفسا نفسيء واريء حالت مان ڇوٽڪاري پائڻ جو ڪوخيال پيدا ڪين ٿيو هجي، ملڪيت وارن شخصن جي ذهن ۾، خاص طرح، اهو احساس جلد ئي پيدا اچي ٿيو هوندو ته انهيء باهمي ڇڪتاڻ ۽ ڦرمار واريء زندگيء ۾- جتي حالت اها هجي، جو جيڪو ڦٻيو سو ڦٻيو ۽ جيڪو ڦريو سو ڦريو، خصوصاً کين، ڪيترو نه نقصان ۽ خسارو پئي ٿي وقت بوقت سهڻو پيو، يا ان جو ڪيڏو نه ڊپ ۽ انديشو کين هروقت رکڻو ئي ٿي پيو. پنهنجي ميڙيل ملڪيت کي جائز ثابت ڪرڻ لاء نه وٽن ڪو اهڙو موزون دليل ئي موجود هو، ۽ نه وري کين ڪا اهڙي طاقت ئي هئي، جو انهيء پنهنجي ملڪيت جو بچاء ڪري سگهن. شخصي ملڪيت جو دستور انسانن لاء هڪ نئون دستور هو، ۽ هو انهيء کي خاموشيء سان قبول ڪري ويهي رهڻ لاء ايترو تيار ڪين هئا. ملڪيت وارا پنهنجن مفلس مخالفن کي هڪ هڪ ڪري ته آسانيء سان ختم ڪري ٿي سگهيا، پر انهن مفلس مخالفن جي گڏيل مخالفت کي منهن ڏيڻ جي ته نه وٽن ڪا طاقت ئي هئي ۽ نه وري اهڙي ڪا همت ئي پاڻ ۾ ساري ٿي سگهيا. غريب "ڦورن ۽ ڌاڙيلن" جي گڏيل ٽولن اڳيان منجهائن هرهڪ اڪيليء طرح ڪجهه به ڪين ٿي ڪري سگهيو، ۽ نڪي وري باهمي حسد ۽ مقابلي بازيء سبب هو سڀيئي ملڪيت وارا شخص، جواب طور، انهن متحد ۽ منظم گهرجائو "ڌاڙيلن" خلاف ڪو گڏيل محاذ ئي قائم ڪري ٿي سگهيا. آخرڪار، منجهائن هڪڙي پيسي ڀونجيء واري

دورانديش شخص جي ذهن ۾ هڪڙي بلڪل انوکي ۽ اهم تجويز پيدا ٿي، جنهن جا ڀلا يا برا نتيجا اسان انسانن کي شايد دنيا جي آخرين گهڙيءَ تائين ڪنهن نہ ڪنهن صورت ۾ پيا ڏسڻا ۽ سهڻا پوندا؛ اها عجيب غريب تجويز هيءَ هئي تہ دشمنن کي دوست ۽ مخالفن کي پنهنجو موافق بڻايو وڃي؛ يعني اهي جيڪي سندن ملڪيت کي ناجائز سمجهي مٿس هميشہ حريصانہ نظرون وجهيو ويٺا ٿي رهيا، ۽ موقعي ملڻ تي ڪين ڦريو ماريو هليا ٿي ويا، تن کي پنهنجو ۽ پنهنجيءَ ملڪيت جو بنهہ محافظ ۽ رکوال بڻايو وڃي؛ "دشمن" کي بنهہ اهڙو "دوست" ڪري ڇڏجي، جو سندن خيال ۽ ارادا، رسمون ۽ رواج، قائدا ۽ قانون سڀ جا سڀ محض شخصي دولت ۽ ملڪيت جي دستور جي ئي حفاظت ۾ ڪم ڪندا رهن؛ شينهن کي ٻلي بڻائي پنهنجي گهر جي چوديواريءَ اندر ويهي "مياٺو مياٺو" ڪرڻ تي اهڙو تہ مجبور ڪري ڇڏجي، جو هو پنهنجي کيل شڪار کي بہ، پنهنجي مالڪ جي ملڪيت سمجهي، ويٺو ويچارو بڻجي اکيون ٻيي ۽ ڳگهون ڳاڙي تہ ڪڏهن ٿو انهيءَ شڪار مان سندس مالڪ ڪو ٽڪر ڇني سندس بکئي وات ۾ اڇلائي وجهي....... ۽ پوءِ جڏهن اهڙو ڪو ٽڪر اڇلجي اچي سندس وات ۾ پوي، تڏهن ويهي پنهنجي مالڪ جي فياضيءَ ۽ رحمدليءَ جا ڳڻ ڳائي ۽ قصيدا رَچي!

انهيءَ تجويز کي عملي صورت ڏيڻ جي خيال کا هن "دور انديش" شخص پنهنجن سيني پاڙيسرين کي انهيءَ صورتحال کان نهايت هوشياريءَ سان وٺي آگاهہ ڪرڻ شروع ڪيو، جنهن ۾ هڪڙي انسان کي لازمي طرح ٻئي انسان جو دشمن بڻجي زندگي گذارڻي ٿي پئي، جنهن ۾ هڪڙي جي دل ۾ ٻئي جو خوف ۽ ڏهڪاءُ هميشہ موجود ٿي رهيو، جنهن ۾ ملڪيت وارن لاءِ ملڪيتون وبال جان هيون تہ اڻ-هوند وارن لاءِ سندن احتياج پريشانيءَ ۽ ڪِٽيءَ جو باعث هو، جنهن ۾ نہ شاهوڪارن کي ڪا سلامتي هئي ۽ نہ وري، پنهنجيءَ پر ۾، غريبن لاءِ ڪو امن امان؛ ۽ اهڙيءَ طرح سيني کي ٿورا ڪي گهٽا، ميڻ نہ ميڻ جهڙا دليل دلائل ۽ اوپاريون لهواريون ڳالهيون ٻڌائي، انهيءَ عقلمند شخص آخر اچي پنهنجي رٿيل تجويز کي قبول ڪرڻ لاءِ رضامند ڪيو؛ ڇي، اچو تہ پاڻ ۾ سڀ گڏجي "ظالمن" جي "ظلم" کان

ضعيفن ۽ ڪمزورن جي حفاظت ڪريون، ”حرص هوس جي پوڄارين“ کي روڪيون ۽ ضابطي ۾ رکون، ۽ ”هر ڪنهن وٽ جيڪي آهي ان جو بچاءُ ڪريون“؛ اچو تہ ”عدل ۽ انصاف“ جا قاعدا ۽ قانون ٺاهيون ۽ عمل ۾ آڻيون، جن جي عزت ۽ فرمانبرداري ساڳئي نموني هرڪو، غريب توڙي شاهوڪار، ڪرڻ لاءِ پابند هجي، ۽ جن جي مدد سان سڀني، غريبن توڙي شاهوڪارن، جي ”حقن“ جي حفاظت ٿئي، ۽ جن جي معرفت هرڪنهن کي پنهنجا پنهنجا ”فرض“ پورا بجا آڻڻا پون؛ اچو تہ پنهنجون سموريون طاقتون هڪٻئي سان وڙهڻ ۽ جهيڙن جهڳڙن ۾ ضايع ڪرڻ بدران- جن ۾ اسان جو پنهنجوئي نقصان آهي- اهڙيءَ طرح هڪ هنڌ جمع ڪري هڪڙي ئي عظيم الشان قوت وجود ۾ آڻيون، جيڪا اسان سڀني جي مٿان مناسب ۽ معقول قانونن وسيلي ”راڄ“ ڪري!

جيئن پروانا شمع مٿان ڊوڙي وڃي سر ڏيندا آهن، تيئن ويچارا وسوڙل انسان بہ اهڙن هوشربا ۽ رنگين آوازن ۽ دلچسپ دليلن کي ٻڌڻ سان ئي، ٽپي ڪڏي، وڃي، رضاخوشيءَ سان سياسي ۽ سماجي غلاميءَ جي زنجيرن ۾ گرفتار ٿيا: مختلف سماجي ۽ سياسي ادارن جا فائدا ۽ سهولتون تہ هرڪوئي ڏسي سگهيو، پر تجربي نہ هئڻ جي حالت ۾ ڪوئي، بہ انهن جي نقصانن ۽ ايذائن کي سمجهي ۽ پروڙي ڪين سگهيو؛ اهي جن کي ائين ڪرڻ سان ظاهر ظهور ۽ فوري نقصان پڄجي رهيو هو، تن تہ سڀني کان اڳي، چند شخصي ملڪيت جي حامين جي انهن هوشربا ترانن تي موهجي، وڃي پنهنجي سر اڏيءَ تي رکيا ۽ هميشہ لاءِ آزاد ۽ خودمختيار شيرن مان ڦري غلام ۽ بزدل ”گربہ مسڪين“ يا پيرن چٽُو ۽ پڇ لٽڪائو ”سگ دروازه“ جو ذليل درجو قبول ڪري ويهي رهيا.

سماج ۽ سماجي قانونن، سياست ۽ سياسي ادارن جي ابتدا اجهو ائين ٿي- يا، گهٽ ۾ گهٽ، ٿي بہ ڪنهن اهڙي ئي طريقي سان ٿي هوندي؛ غريبن کي غربت ۾ گرفتار ڪيو ويو ۽ شاهوڪارن کي شاهوڪاري مباح ڪئي وئي؛ انسان جي فطرتي آزاديءَ ۽ خودمختياريءَ کي هميشہ لاءِ دفنائي، غلامن کي بيڪسيءَ ۽ نماڻائيءَ جي زنجيرن ۾ چوڪنيو ٻڌو ويو ۽ آقائن کي طاقت ۽ اقتدار جا چهبڪ ڏئي هٿن ۾ ڏنا ويا؛ انسانن ۾ شخصي ملڪيت سماجي

غيربرابريءَ کي هڪ اٽل قانون جي حيثيت ملي ويئي؛ دولاب ۽ چالاڪيءَ سان هٿ آيل طاقت ۽ دولت کي حق ۽ انصاف ڪري تسليم ڪيو ويو؛ چند ھيچين ۽ ذاتي ملڪيت جي پوڄارين جي ڀلائيءَ خاطر بني نوع انسان کي موتمار پورهئي، غلاميءَ ۽ سماجي عذاب جي دائمي دوزخ ۾ ڌڪيو ويو.

هيڪر ڪٿي ڪو اهڙي قسم جو هڪڙو راڄ يا سماج وجود ۾ آيو، ته ظاهر آهي ته ان کي ڏسي، يا پنهنجي پنهنجي منهن، ترت ئي ٻيا اهڙا ڪيئي راڄ لازمي طرح چوڌاري کڙا ٿي ويا هوندا- ڇاڪاڻ ته راڄ جو مقابلو، جيئڻ هاڻي تيئڻ اڳي ٻه، اڪيلي انسان جي وس کان ٻاهر هو؛ تنهنڪري هڪڙي راڄ کي پنهنجي سامهون متحد ۽ منظم ٿيندي ڏسندي، سڀ انسان جتي ڪٿي پنهنجا پنهنجا راڄ قائم ڪري، پاڻ ۾ هڪدم منظم ۽ متحد ٿي ويهي رهيا. ائين ٿيندي ٿيندي، هن قسم جا راڄ ايتري قدر ته دنيا جي ڪنڊ ڪڙڇ ۾ ڦهلجي ويا،جو اهڙي ڪا به پناهه جي جاءِ باقي نه رهي، جتي ڪو اڪيلو انسان هن چوڦير گهمندڙ "راڄوٽي ڏنڊي" يا هن دائمي مٿان لٽڪندڙ "سماجي ترازُ" کان پنهنجي مسڪين مٿي کي لڪائي، پنهنجي منهن ٻه گهڙيون ڪو سک سانت جو ساهه کڻي سگهي. هن ريت "راڄوٽي پابندي" يا "سماجي فرض" جڏهن سماج جي هر ماڻهوءَ لاءِ اٽل قانون جي صورت وٺي ويهي رهيو، تڏهن "فطرتي آزادي" ۽ "فطرتي قانون" جو عمل فقط مختلف راڄن يا سماجن جي باهمي تعلقات جي دائري اندر وڃي محدود ٿيو؛ جتي، ساڳئي وقت، وري "قومن جي حق" کي سامهون آڻيندي، ڪي اهڙيون پابنديون ۽ دستور چپ چاپ قبوليا ويا، جن تي عمل ڪندي قومون هڪٻئي سان وڻج واپار ۽ تجارتي ڏي- وٺ جا ناتا قائم رکي ٿي سگهيون. اهي پابنديون ۽ اهي دستور، راڄن يا سماجن جي وچ ۾ "انساني فطري انس ۽ همدرديءَ" جا مابدل هئا، جيڪا فطري انس ۽ همدردي، اڪيلن انسانن جي دلين ۾ ته هڪٻئي لاءِ اڃا به ڪنهن قدر موجود هئي، پر راڄن يا قومن جي باهمي معاملات جي حالت ۾ ته سڀ جي دلين تان پنهنجو اثر بنهه ختم ڪري چڪي هئي- سواءِ ڪن چند عالمي نگاهه رکندڙ درويش-صفت شخصن جي، جيڪي انسانن جي وچ ۾ اهي هٿراڌو پيدا ڪيل ويڇا ڪڏهن به تسليم ڪين ڪندا آهن، ۽ ساري جڳ جي خالق اڪبر وانگر سڄي بني نوع انسان

کي هر وقت پنهنجي محبت جي دائري ۾ شامل سمجهندا آهن.

قومن جي وچ ۾ باهمي انس ۽ همدرديءَ جي موجود نہ هجڻ سبب ئي دنيا ۾ ايترا خونخوار جهيڙا ۽ جنگيون، ايتريون وحشتناڪ تباه ڪاريون ۽ قتل عام ٿي گذريا ۽ اڄا تائين بہ ساڳيءَ طرح واقع ٿيندا ٿا رهن؛ انسان جي فطرت هن قيامت خيز هولناڪين کي ڏسندي ڪنبيو وڃي، انسان جو عقل انهن کان بيزار ۽ باغي آهي. مگر واءِ افسوس، جو ويندي اڄ تائين بہ، بعض غلط عقيدن ۽ نظرين ماتحت، هڪڙا انسان ٻين انسانن جي قتل کي عزت ۽ تحسين جوڳو ڪم تصور ٿا ڪن! انهن غلط نظرين ۽ عقيدن جي اثر هيٺ ئي، دنيا جي اڪثر نامور شخصن هڪٻئي جي خونريزيءَ کي پنهنجو "قومي" فرض پئي تصور ڪيو آهي- ايتري قدر جو هيل تائين انسانن هڪٻئي جا هزارن بلڪ لکن جي تعداد ۾ حيواني ڪوس پئي ڪيا آهن. ۾ منجهانئن ڪنهن ايتري ڄاڻ جي بہ ڪڏهن ضرورت محسوس ڪانہ ڪئي آهي تہ پاڻ جهڙن انسان ڀائرن کي هو آخر ڇو ائين ناحق پيا ٿا ڪُهن ۽ قتلام ڪن! بني نوع انسان، جو مختلف فرقن ۽ قومن ۾ ورهائجي ويو، ان جا سڀ کان ڀهريان نتيجا انهن هولناڪ صورتن ۾ ئي ظاهر ٿيا.

انساني سياست جو هيءُ هڪ بنيادي ۽ عام قبوليل اصول آهي تہ ماڻهو پنهنجا حاڪم ۽ سردار انهيءَ لاءِ چونڊين ۽ مقرر ڪن ٿا تہ هو سندن آزاديءَ جي حفاظت ۽ رکوالي ڪن، نہ ان لاءِ تہ سندن اهي سردار ۽ حاڪم الٽو کين پنهنجا پانهن-ٻڌا غلام بڻائي ويهي رهن. منهنجي خيال ۾ انسانن جي سياسي تنظيم، عوام ۽ سندن چونڊيل سردارن جي وچ ۾ هڪ قسم جو "معاهدو" آهي، جنهن موجب ٻيئي ڌريون انهن قاعدن ۽ قانونن سان پاڻ کي برابر ٻڌل رکڻ ٿيون، جن جي بنياد تي هنن اهو معاهدو طي ڪيو آهي- اهي قاعدا ۽ قانون گويا سندن اتحاد جي زنجيرن جون ڪڙيون آهن. سماجي ۽ سياسي تعلقات جي دائري ۾ ماڻهو پنهنجن ڌار ڌار راين ۽ انفرادي مرضين کي هڪ مرڪز تي آڻي، ملائي، هڪ گڏيل راءِ يا جماعتي مرضيءَ جي صورت ڏين ٿا. جنهن جي بيان يا تعريف ۾ پوءِ هو جيڪي دستور، قانون يا اصول مرتب ڪن ٿا، تن جي پابندي منجهانئن سيني تي هڪجيتري لازم آهي؛ جماعتي مرضيءَ جي انهن قانونن يا اصولن مان هڪڙو اهو آهي، جنهن مطابق

ماڻهو پنهنجي لاءِ حاڪم يا سردار مقرر ڪن ٿا- تہ جيئن اهي سردار باقي رهيل قانونن کي انصاف طور ۽ سيني جي ڀلائيءَ لاءِ عمل ۾ آڻي سگهن. حاڪمن يا سردارن جي هيءَ طاقت ۽ اختياري فقط سماج جي "جماعتي مرضيءَ" يعني ملڪ جي آئين يا دستور جي حدن تائين ئي محدود ٿئي ٿي- ملڪ جي آئين يا دستور کي عدولڻ يا بدلائڻ لازمي طور هنن جي اختيار کان ٻاهر آهي.

اهڙيءَ طرح تاريخ جي هنن مختلف دورن مان گذرندي انساني غير برابري ڪيئن وڌندي ۽ زور وٺندي رهي آهي- جيڪڏهن ان ڳالهہ ڏانهن اسين ڏيان ڏينداسين، تہ معلوم ٿيندوسين تہ جيئن ئي شخصي ملڪيت جي سرشتي جو بنياد پيو ۽ ان جي حفاظت لاءِ رواج ۽ دستور قائم ٿيا، تيئن ئي انسانن ۾ سماجي غيربرابريءَ جي شروعات ٿي، تنهن کان پوءِ سردارن ۽ حاڪمن جي مقرر ٿيڻ سان ان جو ٻيو دور شروع ٿيو، ۽ جڏهن اڳتي هلي حاڪمن جي حاڪميت ۽ سردارن جي سرداريءَ جو دارومدار عام راءِ ۽ جماعتي مرضيءَ جي بدران خالص سندن پنهنجي راءِ ۽ پنهنجيءَ مرضيءَ تي وڃي بيٺو، تڏهن انساني غيربرابري پنهنجي ٽئين ۽ آخري روپ ۾ دنيا جي سامهون آئي؛ ان جي شروعاتي دور ۾ هڪڙا هوند وارا ۽ ٻيا هٿين خالي، يعني هڪڙا شاهوڪار ۽ ٻيا غريب بڻيا، اُن جي ٻئي دور ۾ هڪڙا ڏاڍا ۽ ٻيا هيڻا، يعني هڪڙا سردار ۽ ٻيا انهن جا راڄ- ماڻهو ٿيا، ۽ اُن جي ٽئين ۽ آخري دور ۾ هڪڙا مالڪ ۽ ٻيا انهن جي ملڪيت، يعني هڪڙا آقا ۽ حاڪم، ٻيا انهن جا محڪوم ۽ غلام بڻجي ويا- ۽ انسانن جي وچ ۾ هيءُ سڀ کان آخري- سائينءَ ۽ ٻانهي وارو- تعلق، انساني غيربرابريءَ جو ٻيجڙي ۾ ٻيجڙو روپ ۽ اُن جي بنهہ انتهائي صورت آهي، جنهن ۾ ٻيون سڀ غيربرابريون ۽ ننڍ وڏايون ازخود اچي وڃن ٿيون، ۽ پنهنجي بنهہ ٻيجڙي روپ ۾ موجود رهن ٿيون.

سياسي تفاوت لازمي طرح سماجي تفاوت پيدا ڪن ٿا. هي تفاوت گهڻن ئي قسمن جا ٿيندا آهن؛ پر دولت، امارت، طاقت ۽ ذاتي لياقت انهن مان مکيہ ۾ مکيہ تفاوت آهن- جن جي روشنيءَ ۾ ئي انسان سماج ۾ هڪٻئي متعلق ڪا راءِ، ڪو اندازو قائم ڪندا آهن. اهوئي سبب آهي، جو انهن چند چيزن جي منصفانہ انتظام يا عدم انتظام منجهان ئي ڪنهن ملڪ يا

حڪومت جي آئين يا دستور جي چڱي يا بري هئڻ جي ثابتي ملندي آهي. غيربرابريءَ جي هنن چئن قسمن ۾ جيتوڻيڪ ذاتي لياقتن جو قدرتي فرق ٻين سڀني غير برابرين جو گويا مُنڍ آهي، پر پڇاڙيءَ ۾ انهن سڀني جو اظهار وڃي دولت ۽ سرمايي جي صورت ۾ ٿئي ٿو؛ ڇاڪاڻ ته سڀ ڪان زياده دولت ئي آهي، جيڪا ماڻهوءَ جي فوري خوشحاليءَ جو سبب بڻجي ٿي، ۽ پڻ آسانيءَ سان ان جي ڏي- وٺ ٿي سگهي ٿي، ۽ انهيءَ سبب دولت جي استعمال سان ٻيون سموريون فوقيتون ۽ وڏ- ماڻهپايون اڪ ڇنڀ ۾ خريد به ٿي سگهن ٿيون. دولت جي خاص انهيءَ استعمال جي مشاهدي مان اندازو لڳائي سگهبو آهي ته سماج ۾ رهي ڪري، ماڻهو ڪيتريءَ حد تائين پنهنجي اوائلي سادي سودي فطري دستور تان هٽي، وڃي، پنهنجي ئي پيدا ڪيل، زندگيءَ جي هن فساد ۽ ابتريءَ جي مها ڄار ۾ ڦاٿو آهي.

انساني غير برابريءَ جي هيءَ تريناڪ ڏائڻ ڪهڙن ڪهڙن رنگن روپن ۽ ويسن ورنن ۾ هيل تائين پٽي سماج ۾ ظاهر ٿي آهي- جيڪڏهن انهن سڀني کي خيال ۾ آڻينداسين، ته ڏسنداسين ته سماج ۾ ظلم هميشه وڌندو ئي رهيو آهي- ايتري قدر جو مظلومن لاءِ ڪڏهن هيءَ ممڪن ئي نه رهيو آهي، جو سمجهي سگهن ته ظلم جو ڪڏهن ڪو خاتمو به ٿيندو، يا ظلم کي روڪڻ يا ختم ڪرڻ لاءِ وٽن ڪي موزون اُپاءَ ۽ ڪامياب ذريعا موجود به آهن. اڄ اسان جي اکين اڳيان انسانن جا حق پيا غصب ٿين، قومن جي آزادي پيئي نپوڙجي ۽ ناس ٿئي؛ ۽ هوڏانهن، ضعيفن جي احتجاجن، هيٺين جي دانهن ۽ ڪمزورن جي فريادن کي نه رڳو سٺڻ ۽ اونائڻ وارو ڪوبه ڪونهي، بلڪ انهن کي سرڪشن جون زبان درازيون، باغين جون بهتان تراشيون، ۽ مفسدن جون زهريليون سرگوشيون سڏي، گهٽيو، پوساٽيو، مرڳوئي ختم ڪيو پيو وڃي. اڄ چند آڳرين تي ڳڻڻ جيترن ٻاڙي تي ڳِڏل شخصن کي فخر آهي ته هو جماعتي مفاد جا محافظ آهن! پوءِ پنهنجين ئي فصول خرچين جي پورائيءَ لاءِ پٽي سموري پورهيت عوام مٿان، هو ڍلن مٿان ڍلون ۽ ٽئڪسن مٿان ٽئڪسون مڙهيندا ٿا رهن، تان جو ظاهري امن امان هوندي به، ملڪ جي مظلوم ۽ ڏتڙيل عوام منجهان ڪي، هن بي انت ڦرمار ۽ زور زبردستيءَ کان تنگ ٿي، پنهنجي روزمره جي ڪم ڪار مان هٿ ڪڍي، هَرَ ڦار ۽ ڏلهي

ڪوڏر ڪي ڇڏي، آخر وڃي ٿا انتقام جي تلوارين ۾ هٿ وجهن؛ ۽ اهڙيءَ طرح اُهي جيڪي پنهنجي وطن عزيز جا جانباز سپاهي بڻجڻ گهرجن، سي ئي ڦري آخر اُن جا دشمن ٿي ٿا بيهن، ۽ پوءِ سندن غضبناڪ سنگينون سدائين پنهنجن ئي هم- وطن ڀائرن جي سينن ۾ کپنديون ٿيون رهن.

انهيءَ بدنظميءَ ۽ افراتفريءَ جي طوفانن ۽ انقلابن منجهان ئي آهستي آهستي استبداد ۽ آپيشاهي پنهنجو پيانڪ منهن ڪڍي، ملڪ ۾ باقي بچيل هر چڱيءَ ۽ بي داغ چيز کي ڳرڪائيندي، ملڪ جي قانونن توڙي ماڻهن کي پنهنجن پيرن هيٺان لتاڙيندي، آخر وڃي جمهوريت جي کنڊرن جي مٿان کپ کوڙي ويهي رهندي آهي. سماجي معاملات ۾ هيءَ سڀ کان پوئين تبديلي آهي، ۽ اُن جي وارد ٿيڻ کان اڳ وارو زمانو انتهائي ڏهڪار، مصيبت ۽ مظلوميت جو زمانو هوندو آهي؛ پر آخرڪار استبداد ۽ آپيشاهيءَ جي هيءَ ذليل ڏائڻ هر چيز کي پنهنجي دوزخي ڦوڪ سان ڀسم ڪري ڇڏيندي آهي، ۽ پوءِ ماڻهن وٽ نه رهندا آهن سندن قاعدا قانون، نه رهندا آهن اڳواڻ يا سردار- بس چوڌاري ظلم جي ڏنڊي جو راڄ ۽ بيدرد ظالمن جو دور. ڪنهن آسماني آفت وانگر، هڪ همه گير اوندهه ۽ هيبت جو ڪارو ڪڪر ﭑجي، ملڪ مٿان ڇانئجي ويندو آهي، ۽ پکين پَسَن، مرن ماڻهن- سيني جا ساهه مٺ ۾ اچي ويندا آهن.

انساني غيربرابريءَ جي هيءَ آخرين صورت آهي، ۽ اُن جي پيدا ٿيڻ تي انسان گويا واپس اُتي ئي ٿا اچي بيهن، جتان هنن اوائلي سماجي زندگيءَ جي شروعات ڪئي هئي؛ سندن فطري زوال يا سماجي "ارتقا" جو هيءُ ڦيريون انقلاب آفرين چڪر انهيءَ نقطي تي پهچي پورو ٿو ٿئي، هن مرحلي تي، سماج جا سمورا فرد موٽي پنهنجي فطري برابريءَ جي اصلوڪي درجي تي اچي ٿا بيهن- ڇاڪاڻ ته هاڻ، سماج ۾ "ڪجهه به نه هئڻ" جي حيثيت ۾ منجهن ڪنهن به قسم جو باهمي امتياز باقي بچي ئي ڪونه ٿو؛ ۽ جڏهن صورتحال اها اچي بيهي، جو رعيت لاءِ ڪوبه قانون، سواءِ سندن آقا جي ذاتي مرضيءَ جي، باقي نه رهي، ۽ سندن آقا جي مٿان ڪوبه ضابطو، سواءِ سندس پنهنجي داخلي جذبات جي، موجود نه هجي- تڏهن نيڪيءَ جا سمورا خيال ۽ انصاف جا سمورا اصول ائين غائب ٿي ٿا وڃن، جڻ ڪڏهن نهيائي

ڪونہ هئا. ان وقت هرڪا چيز وري "ڏاڍو سو ڳابو" واريءَ حيواني صورتحال ڏانهن پوريءَ طرح موٽ ڪائي ٿي، ۽ چوڌاري، زندگي هڪ نئين فطري رنگ روپ ۾ اچيو سامهون بيهي رهي. استبداد ۽ آپيشاهيءَ سبب، "حڪومتي معاهدو" اول ڪان آخر تائين ايترو تہ ٽٽي ٿو پوي، جو ظالم ۽ مستبد حاڪم پنهنجي حاڪميت فقط ان وقت تائين قائم رکي سگهي ٿو، جيستائين هو طاقتور آهي. جڏهن بہ سندس طاقت جي مقابلي ۾ ٻي اهڙي طاقت پيدا ٿي چڪي، جيڪا کيس پاڻهن ڪان جهلي، حڪومت جي مسند تان ڳهلي هيٺ لاهي سگهي ٿي، تڏهن کيس ان طاقت خلاف تشدد جي شڪايت ڪرڻ جو ڪوبہ حق نہ رهندو. عام بغاوت جيڪا اهڙيءَ طرح هڪ سلطان کي ماري مات ڪرڻ يا تخت تان ٽڏي ڪيڻ ۾ ڪامياب ٿِي ٿِي وڃي، اُها اوترئي حق بجانب ۽ عين قانون پٽاندر آهي، جيترو اڳئين ڏينهن تي انهيءَ ساڳئي سلطان جا اهي حڪم احڪام عين قانون پٽاندر ۽ حق بجانب هئا، جن جي وسيلي هن پنهنجي رعيت جي جان ۽ مال تي اکيون پوري ڏاڙا پئي هنيا. جيئن هو خود محض طاقت جي زور تي قائم هو، تيئن محض طاقت ئي کيس ٽڏي تخت تان هيٺ ڪيرائي ٿي ڇڏي. "لتر کي پُڇي چڪر" جو هيءُ عالم-آشڪار اصول فطرت جي قانون جي هڪ عام فهم ۽ بنهہ هڪ اڻ-ٽر صورت آهي.

انساني غير برابريءَ جي هن سموري جائزي مان پهريون نتيجو هيءُ ٿو نڪري تہ جنهن صورت ۾ فطرت جي نظام ۾ڪا خاص غيربرابري موجود ڪانہ آهي، تنهن صورت ۾ هن وقت جيڪا بہ غيربرابري انسانن ۾ موجود آهي، سا سموري جِي سموري خود سندن پنهنجي ذهن جي ارتقا ۽ ذهني قوتن جي اوسر مان ئي پيدا ٿي، مستحڪم ٿيندي ويئي آهي، ۽ ذاتي ملڪيت جي سرشتي ۽ ان جي حفاظت لاءِ ٺهيل قاعدن ۽ قانونن آخرڪار اُن کي "حق بجانب" شمار ڪري، سماج ۾ هڪ دائمي ۽ مستقل حيثيت ڏيئي ڇڏي آهي.

ٻيو ان مان نتيجو هيءُ ٿو نڪري تہ هيءُ سماجي يا قانوني غيربرابري- جنهن جو بنياد زندگيءَ ۾ حاصل ڪيل ڪنهن خاص حق يا رعايت تي رکيل هوندو آهي- جڏهن بہ فطرت طرفان عائد ٿيل جسماني غير برابريءَ جي تناسب ڪان مٿي هوندي تڏهن اُن کي فطري حق ۽ فطري انصاف جي ورڌ سمجهيو ويندو: فطري غيربرابريءَ ۽ سماجي غيربرابريءَ جو هيءُ فرق ۽

امتياز سامهون رکندي، مهذب دنيا ۾ انساني غيربرابريءَ جا اڄ جيڪي به قسم ۽ صورتون موجود آهن، تن جي صحيح يا غلط، واجبي يا غيرواجبي، منصفانه يا غيرمنصفانه هجڻ متعلق اسين نهايت آسانيءَ سان پنهنجي راءِ قائم ڪري سگهون ٿا. ڇاڪاڻ ته فطرت جو قانون- پوءِ اُن جي معنيٰ ۽ مفهوم ڇا به ڪٿي وڃي- ظاهر آهي ته سماج جي هنن عجوبن کي ڪڏهن به جائز ۽ حق بجانب نه چوندو ته پير مردن تي وات- ٻاراڙها ڇوڪرا حڪومت ڪن، دانشورن تي احمق حڪم هلائين، ۽ آڳرين تي ڳڻ جيترا خاص ماڻهو فضول ڪاڏن سان اٽندي ويهندي پنهنجن دوزخ جيڏن پيٽن کي ڏٽيندا رهن، ۽ هوڏانهن اڌ- ڏاول بيشمار خلق خدا جي، زندگيءَ جي نجي ضرورتن پوري ڪرڻ لاءِ به صبح شام در در تي ٿڪندي ۽ اُسڙڪندي رهي!

(ڪراچي، اپريل 1956ع)

ٻاهرين دنيا بابت اسان کي ڪهڙي خبر آهي؟

(ترجمو)

تمهيد: فلسفي جو ڪتاب ڪيئن ۽ ڪٿان شروع ڪجي، اهو فيصلو ڪرڻ آسان نہ آهي. فلسفي جا مسئلا هڪٻئي سان ايترو تہ ڳنڍيا ۽ ڳتيا پيا آهن، جو بعضي فيلسوفن جو خيال آهي تہ منجهانئن ڪنهن بہ هڪ مسئلي جي حل تلاش ڪرڻ ۽ ان کي بيان ڪرڻ سان گڏوگڏ گويا ٻين سيني مسئلن جو حل ڳولڻ ۽ انهن کي بيان ڪرڻ ضروري بڻجي ٿو پوي. هيءُ خيال ڪيتري قدر صحيح آهي، سو چئي نٿو سگهجي؛ ڇاڪاڻ تہ انسان جو ذهن، جنهن حالت ۾ اڄ آهي، فلسفي جي ڪنهن بہ خاص مسئلي جو ڪو مڪمل ۽ فيصلہ ڪن حل ڳولي لهي، سو قريب قريب ناممڪن پيو لڳي. اهو البت صحيح آهي تہ فلسفي جا اڪثر مسئلا آخرڪار وڃيو ساڳين ئي سوالن کي ڇيڙين ٿا. ۽ ائين واقعي چئي سگهجي ٿو تہ فلسفي جي سمورن رستن جو رخ هڪ ئي منزل ڏانهن آهي- يا ائين ڪٿي چئجي تہ فلسفي جا سيئي مسئلا هڪ ئي قسم جي پيچيدگين ڏانهن اشارو ڪن ٿا. تنهنڪري، فلسفي جي ڪتاب شروع ڪرڻ وقت پهريائين ڪهڙو مسئلو هٿ ۾ ڪجي، اهو سوال ڪا خاص اهميت بہ ڪانہ ٿو رکي.

فلسفي جي هڪڙي مسئلي کي ڇڏي ٻئي مسئلي کي پهريائين هٿ ۾ ڪٿجي، تنهن لاءِ تہ واقعي ڪو خاص سبب ڪونهي؛ پر انهيءَ حالت ۾ آخر ڪهڙي خاص مسئلي کي پهريائين هٿ ۾ ڪٿي فلسفي جو ڪتاب شروع ڪجي، سو خود هڪ مشڪل ۽ پيچيدو سوال بڻجي ٿو پوي. ڳالهہ ٿا ڪن تہ فيلسوف "بريڊن" (Buridon ١٣٠٠- ١٣٥٠ع)، وٽ هڪ عقل جو اڪابر ۽ منطق جو ڪوڏيو گڏهہ هوندو هو. هن جي سامهون هوبهو هڪجهڙا ۽ هڪجيترا گاهہ جا ٻہ گڏا جڏهن رکيا ويا، تڏهن منجهي بيهي رهيو تہ ڪهڙي گاهہ جو گڏو اول کائڻ گهرجي. انهيءَ فلسفيانہ پيچ- گهڙ ۾

بيهي بيهي، بک ۾ ڀاهه ٿي، ڳري ڳري، آخر مري ويو. پر اهو نازڪ فيصلو پڄاڙيءَ تائين ڪري ڪين سگهيو تہ پنهي ڳڌن مان ڪهڙي کي اول وات وجهڻ گهرجيس ها!

ضروري سوچ ويچار کان پوءِ، مون پنهنجي لاءِ فيصلو هيءُ ڪيو آهي تہ آءٌ "حواسن وسيلي خبر" (Sense Perception) واري مسئلي سان شروعات ڪريان؛ انهيءَ لاءِ نہ تہ هن مسئلي کي ٻين مسئلن بنسبت حل ڪرڻ ڪو زياده آسان آهي، يا اُن جو حل قريب قريب حاصل ٿي چڪو آهي؛ پر ڇاڪاڻ تہ هن مسئلي تي ويچار ڪرڻ سان اهڙا ٻيا سوال هڪدم نروار ٿي سامهون اچي ٿا بيهن، جن تي هرڪو شخص پنهنجي پنهنجي منهن بہ ويچار ڪري سگهي ٿو، ۽ ڪنهن حد تائين واقعي ويچار ڪندو بہ رهي ٿو؛ ڇاڪاڻ تہ فلسفي مان جيڪي بہ مختلف نتيجا اخذ ٿين ٿا، تن سڀني مان هيءُ نتيجو تہ "ٻاهرين دنيا حقيقتاً موجود ئي ڪانهي"، يا "اها في الواقع ڪا حقيقت" ڪانہ ٿي رکي"، هڪ اهڙو نتيجو آهي جو فيلسوفن کان علاوه ٻيا عام ماڻهو بہ ڄاڻن ٿا، ۽ ان جي بنا تي فيلسوفن تي عام طرح طنز ۽ ٺوڪبازي بہ ٿيندي رهي ٿي. پر، عام ماڻهو هن نتيجي تي ٺوڪبازي ڪن، ان کي قبول ڪن، يا مناظري ۾ محض مخالفن کي منجهائڻ لاءِ استعمال ڪن،- هر حالت ۾ هيءُ حقيقت آهي تہ هو فلسفي جي هن نتيجي يا تعميم کان واقف ضرور آهن.

عام سمجهہ موجب ٻاهرينءَ دنيا بنسبت خيال:-

هيءُ مسئلو آسانيءَ سان چند سوالن جي صورت ۾ پيش ڪري سگهجي ٿو؛ مثلاً اسان جا حواس ٻاهرينءَ دنيا بنسبت اسان کي ڪهڙي قسم جي خبر ڏين ٿا؟ اها خبر اعتبار جوڳي آهي يا نہ؟ جيڪڏهن ها، تہ اهي شيون جن جي باري ۾ اها خبر ملي ٿي، تن جي نوعيت ڪهڙي آهي؟ ٻين لفظن ۾ هيءُ سوال هيئن پڇي سگهجي ٿو تہ ٻاهرين دنيا جيڪا حواسن وسيلي اسين معلوم ڪريون ٿا، سا آخر ڪهڙي قسم جي شين جي جڙيل آهي؟ هنن سمورن سوالن جا تڪڙا جواب عام سمجهہ موجب هيئين نموني ڏنا ٿا وڃن:

1- ٻاهرين دنيا ڪن موادن جي ٺهيل آهي، جن کي ڪي خاصيتون ٿين

ٿيون- مثلاً ڪاٺ، جيڪو سخت آهي يا نرم آهي؛ ڌاتو، جيڪو ڪارو آهي يا پيلو.

2- اهي مواد اسين مجسم شين جي صورت ۾ معلوم ڪريون ٿا- مثلاً ڪرسيون آهن، ميزون آهن؛ سونيون منڊيون آهن، چانديءَ جا رپيا آهن؛ ۽ جيڪڏهن ڪو سائنسدان آهي تہ هو اڃا بہ زيادہ بنيادي موادن جي خبر حاصل ڪري ٿو- مثلاً ڪيمياوي مرڪب ۽ ذرڙا، جن جا اهي مواد ٺهيل آهن؛ ۽ جيڪڏهن اسان جا تجرباتي اوزار ۽ وسيلا زيادہ تيز ۽ باخبر آهن، تہ پوءِ اسين تنهان ئي زيادہ بنياديٰ موادن کي معلوم ڪنداسين- مثلاً ائٽمي جزا ۽ انهن کان بہ وڌيڪ، برقي جزا، وغيرہ.

3- مجسم يا طبيعاتي شيون ٻاهرينءَ دنيا ۾ في الواقع موجود آهن، ۽ اهي حقيقتاً جيئن آهن هوبهو تيئن اسان جي حواسن وسيلي اسان تي ظاهر ٿين ٿيون، ۽ انهن هرگز نہ آهي تہ انهن جي وجود جو دارومدار اسان جي ذهن يا شعور تي بيٺل آهي. جڏهن اسان جا حواس- اکيون، ڪن، نڪ، وغيرہ- انهن شين جي ويجهو يا پري مناسب مفاصلي تي اچي بيهن ٿا، تہ انهن چيو ٿو وڃي تہ اهي حواس انهن شين جي خبر حاصل ڪن ٿا، ورنہ تہ اهي شيون بذات خود اسان جي انهيءَ "خبر" کان سواءِ بہ واقعي موجود آهن. ساڳئي وقت، "عام سمجهہ" جو هيءُ بہ رايو آهي تہ ٻاهرين شين جي خبر اسان جا حواس نہ، بلڪ اسان جو ادارڪ يا اسان جو ذهن (Mind) حاصل ڪري ٿو؛ حواس تہ فقط هڪ قسم جا اوزار يا وسيلا آهن، جن جي معرفت اها خبر اسان جي ذهن تائين رسي ٿي.

فلسفي جي ڄاڻن کي معلوم آهي تہ اڪثر فيلسوف مٿين سمورن جوابن کي قبول ڪرڻ کان انڪار ٿا ڪن. انهن برابر آهي تہ انهن جوابن جي عيوض ٻيا کهڙا جواب پيش ڪجن، تنهن جي ڪا خاطريءَ جهڙي صفائي ٿيل ڪانهي؛ تنهن هوندي بہ عام فيلسوفن وٽ تقريباً هيءُ تسليم شدہ عقيدو آهي تہ مٿي بيان ڪيل جوابن مان هڪڙو جواب بہ واقعي صحيح نہ آهي.......

هن باب ۾ في الحال اسان جو واسطو صرف ٽئين رايي سان آهي، جنهن موجب چيو ٿو وڃي تہ "مجسم طبيعاتي شيون، جن جي خبر اسان کي

حواسن وسيلي پوي ٿي، دنيا ۾ في الواقع موجود آهن ۽ انهن جو وجود اسان جي ادارڪ يا ذهن جو محتاج نہ آهي". اڪثر فيلسوفن جو چوڻ آهي تہ اهي شيون، جيئن عام طرح سمجهيو ٿو وڃي تيئن، موجود نہ آهن. منجهانئن گهڻن جو تہ هيءُ رايو آهي تہ شين جو وجود اسان جي ادارڪ يا ذهن کان سواءِ، جيڪو سندن خبر حاصل ڪري ٿو، حقيقتاً آهي ئي ڪونہ. بعضي فيلسوف چون ٿا تہ اسان جي پنهنجي ذات کان علاوه بہ "ڪجهہ" واقعي موجود آهي، ۽ ان جو وجود اسان جي ذهن يا ادارڪ جو بہ محتاج نہ آهي؛ پر جيڪي مادي شيون اسين ٻاهر، "عام سمجهہ" موجب، ڏسون ٿا يا معلوم ڪريون ٿا، تن سان انهيءَ "ڪجهہ" جي ڪابہ مشابهت نہ آهي. انهن فيلسوفن مٿي بيان ڪيل جوابن مان گويا ٻئي جواب کي قبول ڪرڻ کان انڪار ڪيو آهي.....

اسان جا حواس ڇا ٿا ظاهر ڪن:-

جيڪي شيون حواسن وسيلي اسان کي معلوم ٿين ٿيون، يا جن کان اسان جا حواس اسان کي باخبر ڪن ٿا، تن کي "حواسن جوڳيون" (Sensible) شيون چيو وڃي ٿو. هاڻي ڏسڻو آهي تہ انهن شين متعلق اسان جا حواس اسان کي آخر ڇا ٿا ٻڌائين! ظاهري طور تہ ڏسڻ ۾ ٿو اچي تہ هو اسان کي گهڻو ئي ڪجهہ ٻڌائين ٿا. پر زياده غور ڪرڻ سان معلوم ٿيندو تہ جيڪا خبر ڀانئجي ٿو تہ حواس اسان کي پهچائين ٿا، سا گهڻي ڀاڱي اهڙي آهي، جنهن جو واسطو اسان جي ذات کان ٻاهر جيڪي ڪجهہ واقع ٿي رهيو آهي، تنهن سان نہ آهي، بلڪ ان جو واسطو اسان جي پنهنجي اندر ۾ جيڪي ڪجهہ رونما ٿي رهيو آهي، تنهن سان ئي آهي: يعني ان جو واسطو ٻاهرين "حواسن جوڳين" شين سان نہ، پر اسان جي پنهنجي داخلي تجربن سان آهي.

فرض ڪريو تہ آءٌ پنهنجي زبان پنهنجي ڏندن سان گسايان ٿو: هاڻي سوال آهي تہ ائين ڪرڻ سان آءٌ ڇا ٿو معلوم ڪريان. يا مون کي ڪهڙيءَ چيز جو تجربو ٿو ٿئي؟ ظاهر ۾ تہ جواب ملندو تہ "مون کي پنهنجن ڏندن جو تجربو ٿو ٿئي، ۽ معلوم ٿو ٿئيم تہ منهنجا ڏند آهن". - پر واقعي هيءُ جواب صحيح جواب آهي؟ ڇا، جيڪي مون کي معلوم ٿيو سو حقيقت ۾

منهنجي زبان ۾ ٿي پيدا ٿيل احساس جو تجربو نہ آهي. جيڪو احساس شايد منهنجي زبان ۽ ڏندن جي گسڻ سان ٿي پيدا ٿيو آهي، پر بهرحال آهي احساس؛ ۽ چاڪاڻ تہ اهو حقيقتاً احساس آهي، تنهنڪري محض منهنجي ذهن جي ٿي پيداوار آهي؟ فرض ڪريو تہ آءُ پنهنجي آڱرين سان ميز تي زور تو ڏيان؛ چا، ائين ڪرڻ سان جيڪي مون کي معلوم ٿئي ٿو سا ميز آهي؟ ظاهري طور جيڪو جواب ڏي سگهجي ٿو، سو وري بہ اڳئين جواب وانگر زياده غور ڪرڻ سان مشڪوڪ ۽ غيرتسلي بخش نظر ايندو. مون کي جنهن چيز جو فوري اطلاع مليو آهي، جنهن کان آءُ سڌيءَ طرح واقف ٿيو آهيان، سا ميز هرگز نہ آهي. مون کي جيڪو تجربو ٿيو سو تہ هڪ قسم جو ڇهاءُ يا تَحَسُسَ آهي، جنهن جي خبر مون کي پنهنجي آڱرين وسيلي ملي- ۽ اهو تحسس آهي محض لساڻ، سختيءَ ۽ ٿڌاڻ جو تحسس. منهنجي آڱرين جي انهيءَ تحسس کي ڪنهن بہ صورت ۾ "ميز" نٿو چئي سگهجي؛ پوءِ آءُ ڪيئن ٿو چئي سگهان تہ مون کي ميز جي خبر ملي؟

هڪڙو وڌيڪ مثال وٺو؛ باهہ کان بہ فوٽ کن مفاصلي تي ويهڻ سان مون کي تؤ محسوس ٿو ٿئي، ۽ عام سمجهہ موجب آءُ چوان ٿو تہ هيءُ تؤ يا گرمي باهہ جي خاصيت آهي. پر جيئن جيئن آءُ باهہ جي زياده ويجهو ٿيندو ٿو وڃان، تيئن تيئن گرميءَ جي شدت بہ وڌندي ٿي وڃي- تان جو آءُ هڪ قسم جي تڪليف يا ايذاءُ محسوس ٿو ڪريان. ظاهر آهي تہ ايذاءُ جيڪو آءُ محسوس ٿو ڪريان، سو مون ۾ آهي، ۽ نہ باهہ ۾ ۽ چاڪاڻ تہ ايذاءُ گرميءَ جي محض زياده مقدار جو ٿي ٻيو نالو آهي، تنهنڪري هيءُ نتيجو بلڪل صحيح طور ڪڍي سگهجي ٿو تہ تؤ يا گرمي پڻ محض منهنجو ٿي ذاتي تحسس هو ۽ نہ باهہ جي هڪ خاصيت. هڪ حقير جيوڙو يا جيت وٺو. ان جون چنگهون ايتريون تہ مختصر آهن. جو سواءِ خوردبينيءَ جي اسين ان کي بلڪل ڏسي نٿا سگهون. ان مان ائين چئي سگهبو ڇا تہ اهو جيوڙو پاڻ بہ پنهنجون چنگهون ڏسي نٿو سگهي؟ ظاهر آهي تہ ائين وسهڻ غلط ٿيندو. تنهنڪري، لازمي نتيجو ان مان هيءُ نڪرندو تہ جيوڙي جي چنگهن جو ظاهري قد منحصر آهي انهيءَ ادارڪ يا ذهن تي، جيڪو انهن جو معائنو ٿو ڪري؛ يعني جيوڙي جي چنگهن جو قد خود جيوڙي جي نظر ۾ هڪڙو آهي،

۽ اسان جي نظر ۾ بنهي پيو. پر، اهو ته ناممڪن آهي ته جيوڙي جون جنگهون ساڳئي وقت ٻن مختلف قدن جون هجن!- ته پوءِ انهن جو حقيقت ۾ ڪو خاص قد آهي به يا بلڪل آهي ئي ڪونه؟ ائين نٿو ٿي سگهي ڇا ته معائني هيٺ آيل شيءِ جو قد ان شيءِ جي ڪا اصلي (Intrinsic) خاصيت* نه آهي، جيڪا ونس لازمي طرح موجود هجي، پر فقط ڏسندڙ يا معائني ڪندڙ جي ذهن يا ادارڪ جي نوعيت تي ئي ان شيءِ جي قدبت جو سڌيءَ طرح انحصار رهي ٿو؟

مناري جو مسئلو:- قد يا مقدار جي مسئلي تي اسان کي اڃا به زياده غور ڪرڻ جڳائي. سمجهو ته آءٌ ڪنهن مسجد جي نيل يا ڪنهن قلعي جي مناري ڏانهن پيو ٿو نهاريان. ظاهر آهي ته جنهن مفاصلي تان آءٌ ان ڏانهن نهاريندس، تنهن موجب اُن جي اوچائي منهنجي نظرن ۾ ويندي گهٽبي يا وڌندي. مثال طور، سڌ ڪن پنڌ تان اُن جي اوچائي هڪڙي نظر ايندي، ته ٻه سو ڪن فوٽن تان ٻي، ۽ ويهارو ڪن فوٽن تان وري ٽي؛ ۽ جيڪڏهن اُن جي بنهي هيٺان اچي بيهندس ته اُن جي اوچائيءَ جو اندازو ئي شايد ڪين ڪري سگهندس. هن مان هيءُ ته ثابت ٿيو ته ظاهري طرح مناري کي مختلف اوچايون آهن. ان حالت ۾ آءٌ ڪيئن چوان ته انهن اوچاين مان مناري جي واقعي اوچائي ڪهڙي آهي؟ عام سمجهه موجب شايد جواب ملندو ته فوٽ-پٽي يا وال-ماپ يا ٻيو ڪوبه اهڙو اوزار، جنهن سان اهڙيون شيون ماپي سگهجن ٿيون، کڻي، مناري کي ماپي ڏسو، ۽ پوءِ جيڪا اوچائي انهيءَ اوزار ۾ ظاهر ٿئي، اها ٿي مناري جي واقعي اوچائي. سمجهو ته اسان ائين مناري جي ماپ ورتي ۽ ڏٺوسين ته اسان جو ماپ جو اوزار يعني وال-ماپ اها 150 فوٽ ٿو ڏيکاري؛ هاڻي شايد اسين چونداسين ته مناري جي واقعي اوچائي 150 فوٽ آهي؛ پر اهو جواب زياده تفصيلي ڇنڊ ڇاڻ تي صحيح ثابت ٿيندو؟ جواب آهي ته "عام طور ته بيشڪ، پر فلسفي جي نظرن ۾ قطعاً نه!"

ڀهريون سبب ان جو هيءُ آهي ته اسان اڳ ئي قبول ڪري چڪا آهيون ته مختلف مفاصلن تان مختلف معائني ڪندڙن لاءِ ظاهري طرح مناري کي مختلف

---

* "اصلي خاصيت شيءِ جي اها خاصيت آهي، جنهن جو منجهس موجود هئڻ ڪنهن به ٻيءَ شيءِ يا ڪن به ٻين شين سان سندس لاڳاپي هئڻ تي مدار نٿو رکي.

اوچايون آهن. هائي، اسين ڪيئن چئون تہ انهن مڙني مختلف اوچاين مان فقط هيءَ يا هوءَ خاص اوچائي مناري جي حقيقتاً اوچائي آهي؟ ظاهر آهي تہ 150 فوٽن جي اوچائي بہ انهن اوچاين مان هڪڙي اوچائي آهي- يعني اها، جيڪا مناري جي بنهہ پاهران پيت سان لڳولڳ متس وال-ماپ رکڻ سان وال-ماپ اسان کي ٻڌائي ٿو. هائي سوال ٿو اٿي تہ وال-ماپ کي، ۽ مناري جي پيت سان لڳو لڳ واريءَ جڳهہ کي اسين اها مخصوص حيثيت ۽ اهو مخصوص حق ڇو ڏيون، جو ڳنڍ ٻڌي ويهي رهون تہ بس اهو جيڪو محض انهيءَ جڳهہ تان مناري جو معائنو ڪندو، فقط انهيءَ کي ئي مناري جي حقيقي اوچائي معلوم ٿي سگهي ٿي؟

ٻي ڳالهہ وري هيءَ تہ وال-ماپ تي جو اسان 150 فوٽن جو انگ پڙهيو، ان مان اسان کي آخر خبر ڪهڙي ملي؟ اسان معلوم ڪرڻ ٿي گهريو تہ مناري جي حقيقي اوچائي ڪهڙي آهي، ۽ اسان کي ٻڌايو ٿو وڃي تہ مناري جي اوچائي 150 فوٽ آهي؛ پر "150 فوٽ" نيٺ آهي ڇا؟ گهٽ ۾ گهٽ هيءَ هڪ رياضيءَ جو انگ آهي، يا هڪ نالو آهي جيڪو اسين ڪن خاص اوچائيءَ جي قسمن ڏانهن منسوب ڪريون ٿا، جن ۾، مثال طور، اها اوچائي بہ اچي وڃي ٿي، جيڪا مناري جي اوچائي آهي. هائي، جڏهن اسين معلوم ڪرڻ ٿا گهرون تہ مناري جي واقعي اوچائي ڪهڙي آهي، تہ اسان کي ٻڌايو ٿو وڃي تہ "150 فوٽ". ۽ وري جڏهن چاڻڻ ٿا گهرون تہ "150 فوٽ" ڇا آهي، تہ جواب ٿو ملي تہ اها هڪ قسم جي اوچائي آهي، جيڪا مناري يا هوبهو مناري جيترين ٻين ڏکهين شين کي هوندي آهي! ظاهر آهي تہ هيءَ تہ محض هڪ گول مول خبر آهي، جنهن جو نہ ٿيو ڪو منهن، نہ ٿيو ڪو سِر!

ٽِي ڳالهہ هيءَ آهي تہ خود وال-ماپ متعلق اسان کي ڪهڙي قسم جي خبر آهي؟ اسين چند مثال مٿي پيش ڪري چڪا آهيون، جن مان اسان ثابت ڪرڻ ٿي گهريو تہ اهي خاصيتون، جيڪي ظاهري طور حواسن جوڳين شين ۾ ڏسجن ٿيون، سي حقيقتاً انهن شين جون خاصيتون ڪين آهين، بلڪ اهي يا تہ محض اسان جي پنهنجي ذاتي تجربي جون خاصيتون آهن، يا اهي خاصيتون،- ڇاڪاڻ تہ اسان جي خبر موجب وقت بوقت منجهن ڦيرگهير واقع ٿيندي ٿي ٿي رهي- اسان جي تجربي تي مدار رکن ٿيون ۽ ان جي ماتحت آهن.

جيڪڏهن واقعي ائين آهي، ته پوءِ اسان کي ڪو حق ڪونهي جو چئون ته وال-ماپ متي آيل بحث ۾ انهن پيدا ٿيل نتيجن کان آجو آهي، ۽ اهي خاصيتون جيڪي اُن ۾ ظاهري طور ڏسڻ ۾ اچن ٿيون، سي حقيقتاً به اُن جون خاصيتون آهن- ۽ خاص طرح، اُن جي ظاهري ڊيگهه اهائي آهي،جيڪا اُن جي في الواقع ڊيگهه ٿي سگهي ٿي. جيڪڏهن اسين انهن سينني ڳالهين کي وال-ماپ جي حالت ۾، سواءِ ڪنهن چون چرا جي، ڪٽي صحيح مڃينداسين، ته پوءِ مناري جي اوچائيءَ متعلق سوالن ڇيڙڻ جي ڪا ضرورت ئي ڪانه رهندي. پر مناري جي واقعي اوچائي ڪهڙي آهي، تنهن لاءِ شڪ ڪرڻ جا اسان وٽ جيڪي به سبب ۽ دليل آهن، هوبهو اهي ئي سبب ۽ دليل، وال-ماپ جي حالت ۾ به اسان جي دل ۾ شڪ اٿاري سگهن ٿا ته "وال-ماپ جي في الواقع ڊيگهه ڇا آهي؟" مطلب ته اسين مناري جي في الواقع اوچائي، وال-ماپ جي في الواقع ڊيگهه جي حوالي سان هرگز لهي نٿا سگهون؛ ڇاڪاڻ ته "في الواقع اوچائي" ۽ "في الواقع ڊيگهه" لفظ ئي ته آهن، جن جي صحيح معنيٰ متعلق اسين تسلي حاصل ڪرڻ چاهيون ٿا!

پيسي جي شڪل:- شڪل جو مسئلو پڻ بلڪل اوچائيءَ جي مسئلي جهڙو آهي. مثال طور، پيسي جي شڪل کي ئي ڪٽي سامهون رکو؛ عام سمجهه موجب اها گول سمجهي ويندي آهي، پر پيسي ڏانهن تقريباً ڪهڙي به "نقطي نگاه" کان يعني ڪٿان به نهاريندؤ ته اهو اوهان کي گول نه پر چپٽرو ڏسڻ ۾ ايندو. اِها ڳالهه اوهين هڪدم معلوم ڪري سگهو ٿا، بشرطيڪ ڪاغذ تي پيسي جي شڪل بلڪل اهڙيءَ طرح ليڪي ونو، جهڙيءَ طرح اها اوهان کي اُتان ڏسڻ ۾ ايندي هجي- ايترو سو آهي ته ان جي چپٽرائي، ٿولهه ۾ ۽ سنهائيءَ ۾، جنهن "نقطي نگاه" کان پيسي ڏانهن ڏسبو، تنهن موجب بدلبي رهندي. فقط ٻن جڳهن تان، يعني سڌو مٿان ۽ سڌو هيٺان، جڏهن پيسي ڏانهن نهاربو، تڏهن ئي اُن جي شڪل ظاهريءَ طرح گول نظر ايندي؛ ۽ اهي ٻئي نهارڻ جون جڳهون اهڙيون ته غير معمولي جڳهون آهن، جو انسان جون نگاهون اتان پيسي ڏانهن شايد ئي ڪڏهن نهاريندڙيون هجن!

هاڻي، سوال آهي تہ جيڪڏهن رواجي طرح پيسي جي شڪل ڇپتري تي ڏسڻ ۾ اچي، تہ پوءِ ڇو اسين ان کي گول ٿا سڏيون؟ ان جو جواب ايترو آسان نہ آهي. هڪڙو سبب شايد هيءُ آهي تہ اهو هڪ عام عقيدو ٿي ويو آهي تہ پيسي جي شڪل گول آهي، ۽ بس- ايتريقدر جو جيڪڏهن فيلسوفن جي گروهہ کان ٻاهر ٻيو ڪو ماڻهو ان ڳالهہ ۾ ٿورو بہ شڪ ڪٿي ڏيکاري، تہ هرڪو کيس هوند اڌ چريو سڏي. پر سوال آهي تہ اهو "عام عقيدو" پيدا ڪيئن ٿيو ۽ بيٺل ڪهڙن بنيادن تي آهي؟ غالباً، اهو عام عقيدو هِن حقيقت تي مبني آهي تہ پيسو پنهنجي اڪثر اوصافن ۾ گول جي وصف سان ٺهي ٿو اچي، مثلاً، اُن جي مٿاڇري تي هڪ اهڙو نقطو آهي، جتان جيڪي بہ ليڪون اُن جي دائري تائين ڪڍبيون، سي سڀئي هڪجيتريءَ ڊيگهہ جون ٿينديون. اُن جو دائرو برابر آهي "نيم قطر 2x22/7"جي، ۽ اُن جِي ايراضي نيم قطر x نيم قطر) 22/7" جي برابر آهي. پر جيڪڏهن اسين رڳو گول جي انهيءَ وصف کي خيال ۾ رکي پيسي جي شڪل کي گول سڏينداسون تہ پوءِ اسان کي ساڳين انهن سمورن مشڪل سوالن کي حل ڪرڻو پوندو، جيڪي مناري جي حالت ۾ آخر تائين اسان کان حل طلب رهجي ويا. اسين ڄاڻڻ گهرون ٿا تہ اها شڪل، جنهن ۾ اهي مٿيان رياضيءَ جا اوصاف موجود آهن، تنهن شڪل جي نوعيت ڪهڙي آهي؟ جيڪڏهن ان جو جواب ملي ٿو تہ اها شڪل گول شڪل آهي، تہ پوءِ سوال ٿو اُٿي تہ "ڇا، پيسي جي اها شڪل آهي؟" افسوس سان چوڻو ٿو پوي تہ دستوري طرح جيئن پيسو ڏسجي ٿو تيئن تہ اُن کي اها شڪل آهي ئي ڪانہ، ۽ نڪي وري اُن کي ڇهڻ سان ئي ثابت ٿو ٿئي تہ اُن جي شڪل گول آهي؛ ڇاڪاڻ تہ اُن کي ڇهڻ سان ائين هرگز محسوس نٿو ڪجي تہ اسين ڪو هڪ گول شڪل کي ڇهي رهيا آهيون، پر ائين پيو ٿو ڀانئجي تہ ڄڻ اسين هڪ تراڪڙي مٿاڇري کي ڇهي رهيا آهيون. يا جيڪڏهن آگر سان اُن جي ٻاهرئين ڪناري کي وڪوڙبو تہ ڀانئبو تہ ڄڻ ڌاتوءَ جي هڪ وريل ليڪ کي ڇهي رهيا آهيون! تنهن جي معنيٰ تہ دستوري حالتن ۾، نہ ڏسڻ ۾ ۽ نہ ڇهڻ ۾ ڪو ائين ظاهر ٿو ٿئي تہ پيسو گول آهي؛- تہ پوءِ آخر اهو ڪنهن کي ٿو گول نظر اچي؟ شايد ائين چيو وڃي تہ "پلڪار" کي! پر ان حالت ۾ - جڏهن پيسي جي في الواقع شڪل، اوتريقدر

جيتريقدر اسان کي پنهنجي اکين ۽ آگرين معرفت معلوم ڪين ٿي سگهي- اسان کي ڪهڙو حق آهي تہ اها پوء جيئن پلڪار تي ظاهر ٿي يا ائين ڪٿي چئجي تہ جيئن پلڪار ان کي معلوم ڪيو، تيئن ان تي اعتبار ڪري ويهي رهون ۽ چئون تہ پلڪار جي پڌايل اها خبر واقعي صحيح خبر آهي؟ مطلب تہ پلڪار کي اسين اهو مخصوص ۽ واحد امتيازي درجو ڇو ڏيون تہ ان جو ئي ڪيل معائنو يا تپاس اعتبار جوڳي آهي؟ ٻئي ڪندي، خود "پلڪار" جي خاصيتن متعلق اسين ڪهڙو رايو قائم ڪريون؟ جڏهن اصلي خاصيتن رکڻ وارين طبيعاتي شين جو خود وجود ئي شڪ ۾ آهي تہ پوء پلڪار جي حالت ۾ ان جي وجود کي ڇپ چاپ مڃي ڪري، "پيسي جي شڪل" واري مسئلي جو جواب هڪدم ان جي مدد سان گهڙي وٺون، تہ ڇا ائين ڪرڻ ۾ اسين حق بجانب ٿينداسون؟

متئين بحث کان پوء ائين چئي سگهجي ٿو تہ جهڙيءَ طرح شين جي بناوت توڙي انهن جي گرم يا سرد هجڻ جي ڪيفيت، انهن جي قدوقامت توڙي شڪل و شبيهہ جي جيڪا ظاهري صورت ڏسڻ ۾ اچي ٿي، اها سندن في الواقع صورت نہ آهي، بلڪل تهڙيءَ طرح، انهن شين جي، جيڪڏهن سمورين خاصيتن جي نہ، تہ بہ سندن اڪثر خاصيتن جي پڻ اها ساڳي حالت آهي؛ يعني شين جون اڪثر خاصيتون آخرين طرح خود اسان جي ذات سان ئي وابستہ ۽ منسوب آهن، ۽ اسان جي پنهنجيءَ ذهني ڪيفيت تي ئي دارومدار رکن ٿيون. مثلاً اسان جي پنهنجي بدن ۾ جيڪا گرمي موجود آهي، تنهن ۾ جيڪڏهن ٿورڙين ڊگرين جو بہ اضافو ڪٿي ٿئي تہ ٻاهرين دنيا اسان لاءِ هڪدم بدلجي بنهہ ٻي ٿي پوندي؛ ۽ ظاهر آهي تہ ان حالت ۾ اڄ اسين دنيا کي جيئن ڏسون ٿا يا محسوس ڪريون ٿا تنهن کان بلڪل ٻئي روپ ۾ ان کي ڏسنداسون ۽ محسوس ڪنداسون. ثابت ٿيو تہ اسان وٽ ڪوبہ معقول سبب ڪونهي، جو چئون تہ جيڪا دنيا جيئن ڪنهن خاص ملڪ جو ڪو خاص رهواسي، جيڪو عمر ۾ بالغ آهي، جنهن جي بدن ۾ ۹۸۰۴ گرميءَ جا درجا آهن، ڏسي ٿو ۽ محسوس ٿو ڪري، صرف انهيءَ ئي دنيا کي اهو شرف حاصل آهي، جو چئجي تہ بس دنيا في الواقع آهي بہ ائين!

جديد سائنس جا نتيجا :- جديد سائنس عموماً، ۽ خاص طرح علم طبيعات ۽ علم بدن، حواسن وسيلي خبر (Perception) متعلق جن نتيجن تي پهتا آهن، تن مان متي ذڪر ڪيل دليلن کي، جيتري قدر اهي ڏيڪارين ٿا تہ ٻاهرين دنيا ۾ جيڪي خاصيتون ظاهري طرح جيئن موجود پائجن ٿيون اهي ڏسندڙ يا معائنو ڪندڙ جي ذهن سان ٿي وابستہ آهن، پاڻ زياده تقويت ملي ٿي. جديد سائنس جي انهن نتيجن جو زير ويچار مسئلن تي ڪهڙو اثر هئڻ گهرجي، تنهن متعلق ڪجهہ چئجي، انهيءَ ڪان اڳ مناسب آهي تہ ٻہ لفظ چتاءَ طور بروقت ٻڌائي ڇڏجن تہ جيئن اڳتي هلي ان باري ۾ ڪا غلط فهمي پيدا نہ ٿئي.

پهرين ڳالهہ ياد رکڻ جهڙي هيءَ آهي تہ سائنس ۽ فلسفي جو باهمي تعلق خود اجا تائين هڪ زير بحث مسئلو آهي ۽ اڪثر فيلسوفن جو چوڻ آهي تہ ڪوبہ سائنس جو ڏسيل نتيجو فلسفي جي ڪنهن بہ مسئلي تي نہ اثرانداز آهي ۽ نہ ڪڏهن اثرانداز ٿي سگهي ٿو- يعني سائنس جو فلسفي سان ڪوبہ واسطو نہ آهي.

ٻي ڳالهہ هيءَ آهي تہ متي پيش ڪيل مثالن تي تبصري ڪرڻ وقت جن فيلسوفن جي طريقي فڪر کي خيال ۾ رکيو ويو آهي، ۽ جن جو ٻڌايل فلسفيانہ نتيجو (تہ حواسن وسيلي جيڪا خبر اسان کي خارجي دنيا متعلق ملي ٿي انهيءَ جو انحصار اسان جي پنهنجي داخلي ذهني ڪيفيت تي آهي) ڪتاب جي هِن باب جو مکيہ موضوع آهي، انهن فيلسوفن پنهنجن دليلن ۾ سائنس جي نتيجن کي يا تہ بنهہ استعمال ڪين ڪيو آهي، پر جي ڪيو بہ اٿن تہ نهايت مختصر ۽ محدود انداز ۾. انهن فيلسوفن مان (جن کي داخلي عينيت کي مڃڻ وارا Subjective Idealists چيو وڃي ٿو) مکيہ ٽي فيلسوف هئا: هڪڙو "لاڪ" (Lock,17, 104/1632)، ٻيو "برڪلي"، (Berkeley, 1753-1685)۽ ٽيون "هيوم" (Hume, 1776-1711)، ۽ جنهن زماني ۾ اهي فيلسوف پيدا ٿيا تنهن ۾، يعني سترهين ۽ ارڙهين صديءَ جي زماني ۾، علم طبيعات ۽ علم بدن هوئڻ بہ، نسبتاً اڄوڪي زماني جي، ناقص ۽ غيرمڪمل هئا، نہ فقط ايترو پر انهن فيلسوفن ڄاڻي ٻجهي بہ پنهنجا دليل انهن علمن جي ٻڌايل نتيجن جي مدد

کان سواءِ مرتب ڪيا.

تين ڳالهہ ھيءَ آھي تہ اھي فيلسوف موجوده ويهين صديءَ جي سائنس جي پڌايل نتيجن کان جيڪڏھن واقف بہ ڪٿي ھجن ھا، تڏھن بہ اھا خاطري نٿي پئجي سگهي تہ ھو ڪو انهن نتيجن کي پنهنجي فلسفي کي تقويت ڏيڻ لاءِ استعمال ڪري بہ سگهن ھا؛ چاڪاڻ تہ ائين ڪرڻ سان ھو ھڪ بنيادي غلطي ڪري ويهن ھا. ۽ اسان کي سندن روشن دماغيءَ بہ اھا اميد ضرور آھي تہ ڪانئن اھڙي نمايان غلطي ھرگز سرزد ڪين ٿئي ھا. اسين ائين ڇو ٿا سمجهون، ان جا بہ ڪي سبب آھن، جن جو ذڪر جڏھن ھنن فيلسوفن جي فڪر جو اختصار پيش ڪنداسون تڏھن پنهنجيءَ جاءِ تي ضرور آندو ويندو.

سائنس جو فلسفي سان ڪيترو ۽ ڪهڙي قسم جو واسطو آھي، يا ھئڻ گهرجي، تنهن متعلق چٽاءَ طور ھي چند لفظ پيش ڪرڻ کان پوءِ منهنجو ارادو آھي تہ جديد سائنس جا اھي نتيجا مختصر طور بيان ڪريان، جن مان فلسفي جو ھيءُ خيال زياده مضبوط ۽ پختو ٿو ٿئي تہ حواسن وسيلي حاصل ڪيل تجربي سان شين جون جيڪي خاصيتون معلوم ٿين ٿيون سي حقيقتاً انهن شين جون اصلي خاصيتون نہ آھن، بلڪ اھي گهڻي قدر معائني ڪندڙ جي محض داخلي حالتن تي ئي مدار رکن ٿيون. معائني ڪندڙ جي ذھن جو ان سلسلي ۾ ڪيترو دخل آھي- ھيستائين اسان فقط ان پهلوءَ تي پئي ويچار ڪيو آھي؛ پر ھاڻي سائنس جي روشنيءَ ۾ اسين ھي بہ ڏسنداسون تہ حواسن وسيلي جيڪي ڪجهہ معلوم ٿئي ٿو، تنهن تي معائني ڪندڙ جو جسم ڪيتري قدر اثرانداز آھي.

علم بدن جو ماھر، حواسن وسيلي خبر جي سرشتي متعلق ڇا ٿو چوي؟

سمجهو تہ آءٌ اونداھيءَ رات جو ھڪ تاري، مثلاً "سِريَس" (Sirius) کي ڏسي رھيو آھيان: علم طبيعات جو چوڻ آھي تہ سال ٿيا، جو "سريس" جي روشنيءَ جا ڪرڻا ان وٽان نڪتا، ۽ ھڪ خاص عرصي کان پوءِ- جنهن جو پورو اندازو فلڪيات جا ماھر ئي لڳائي سگهن ٿا- مس مس اسان جي

ڌرتيءَ تائين رسيا، پوءِ اهي ڪرڻا جڏهن منهنجي اکين جي تارن سان ٽڪرجن ٿا، تڏهن ٿي مون کي ائين چوڻ جو سبب ملي ٿو ته آءٌ سريس تاري کي ڏسي رهيو آهيان. ظاهر آهي ته جنهن "سريس" متعلق اهي ڪرڻا مون کي خبر ڏين ٿا، اهو "سريس" تارو تڏهن موجود هو جڏهن اهي ڪرڻا وٺائنس نڪتا هئا. ممڪن آهي ته اهو تارو هن وقت موجود ئي نه هجي، درمياني عرصي ۾ ممڪن آهي ته اهو مرڪو ٿي گم ٿي ويو هجي. هاڻي، ائين چوڻ ته آءٌ هن وقت هڪ اهڙي شيءِ ڏسي رهيو آهيان، جيڪا هن وقت وجود ۾ ئي ڪانهي، هڪ نهايت غيرمعقول ڳالهه ڇٽبي. ثابت ٿيو ته آءٌ جيڪي ڪجهه هن وقت ڏسي رهيو آهيان، سو پيو ڪجهه به هجي، پر ڪم از ڪم "سريس" تارو نه آهي. حقيقتاً جو ڪجهه آءٌ ڏسي رهيو آهيان، سو محض هڪ خاص مقدار، شڪل ۽ تيزيءَ يا گهرائيءَ وارو هڪ ڳاڙهو يا پيلو گول نشان آهي، ۽ ان مان آءٌ اهو اندازو پيو لڳايان ته هن نشان جو هڪڙو خاص ابتدائي سرچشمو هو، جنهن سان ان جو (طبيعاتي واقعن جي هڪ لاڳيتي ۽ ڍگهي سلسلي دوران) ڪروڙن ميلن جي مفاصلي ۽ متعدد سال اڳ جو تعلق هو. نهايت ممڪن آهي ته اهو منهنجو اندازو به غلط فهميءَ تي مبني هجي؛ جنهن ڪي آءٌ تارو ٿو سڏيان، انهيءَ گول پيلي نشان جو اصلي سبب ممڪن آهي ته هيءُ هجي جو مون کي ڪنهن نڪ تي زور سان مُڪ هنئي هجي ۽ منهنجي اکين اڳيان اِنڌارو اچي ويو هجي، ۽ ان انڌاري ۾ هڪ خاص قسم جا چمڪاٽ منهنجي اکين اڳيان پيدا ٿيندا هجن؛ يا در اصل آءٌ پري ڪنهن جهاز جي ڪوهي جي چوٽيءَ ۾ ٽنگيل ڪا ٻرندڙ بتي ڏسي رهيو هجان!

هن معاملي ۾ محض اهو هڪڙو اندازوئي مشڪوڪ نه آهي، پر ان سان گڏ ٻي هڪڙي بنيادي ڳالهه پڻ آهي، جنهن لاءِ دل ۾ تهان ئي زياده شڪ جاڳي سگهن ٿا. مثلاً، آءٌ واقعي سمجهان ٿو ته آءٌ هڪ پيلو نشان ڏسي رهيو آهيان؛ پر ڇا، ائين سمجهڻ ۾ آءٌ واقعي حق بجانب آهيان؟ جيتري قدر علم طبيعات ۽ علم بدن جو هن ڳالهه سان واسطو آهي، اوتري قدر مون کي صرف هي چوڻ جو حق آهي ته منهنجي اک جون تنتون (Optic nerves) هڪ خاص انداز ۾ متاثر يا متحرڪ ٿي رهيون آهن، جنهن سبب ڪان صرف منهنجي مغز ۾ ڪي خاص حالتون يا ڪيفيتون رونما ٿي رهيون آهن؛ ڇا،

انهيءَ کان وڌيڪ ٻيو ڪجهه چوڻ جو مون کي حق آهي؟

ان سلسلي ۾ ناميارو فيلسوف برٽرنڊ رسيل (Bertrand Russel) هڪ نهايت مشهور مثال ڏنو آهي، جنهن ۾ هن هڪ علم بدن جي ماهر جو ذڪر ڪيو آهي، جيڪو فرض ٿو ڪجي ته پنهنجي هڪ مريض جي مغز جو معائنو پيو ٿو ڪري. علم بدن جو ماهر واقعي ائين پيو سمجهي ته هو هڪڙي ٻئي شخص جي مغز کي ڏسي ۽ جانچي رهيو آهي، پر، فيلسوف رسيل جي چوڻ موجب، جيڪڏهن علم بدن جي ٻڌايل ڳالهين کي صحيح ڄاڻبو، ته پوءِ ان ماهر جي جانچڻ يا ڏسڻ جو جيڪو عمل آهي، تنهن جا اسباب اهي ئي آهن، جيڪي سندس پنهنجي مغز ۾ رونما ٿي رهيا آهن. زير نظر مغز وٽان روشنيءَ جون لهرون نڪري علم بدن جي ماهر جي اکين تائين پهچن ٿيون، جتي ظاهر آهي ته هو ضرور ڪجهه عرصي کان پوءِ ئي رسنديون هونديون. درمياني وقفو ڪٿي ڪيترو به مختصر هجي، پر آهي ضرور. علم بدن جو ماهر جيڪي ڪجهه تپاسي رهيو آهي، سو هو فقط تڏهن ڏسي ٿو، جڏهن روشنيءَ جون لهرون سندس اکين تائين پهچن ٿيون- يعني انهيءَ مختصر پر محدود عرصي کان پوءِ ئي هو ان کي ڏسي ٿو. تنهن جي معنيٰ هيءَ ٿي ته اهو عمل جنهن کي سندس "ڏسڻ" ٿو چئجي، سو "زير نظر مغز" کان وٺي جيڪو واقعن جو سلسلو شروع ٿيو، ۽ ويندي جڏهن اهوسلسلو سندسن پنهنجي مغز تائين پهتو، تنهن کان پوءِ ئي وجود ۾ آيو. هاڻي اسين ڪيئن چئون ته جو ڪجهه هو واقعي ڏسي رهيو آهي، سو اهوئي آهي جيڪو هو ڏسڻ گهري ٿو؛ ۽ جيڪڏهن اسين ائين نٿا چئي سگهون، ته پوءِ هڪڙوئي نتيجو نڪري سگهي ٿو ته جو ڪجهه هو ڏسي رهيو آهي، يا جا ڪجهه خبر سندس ڏسڻ جوحواس کيس ڏيئي رهيو آهي، سا سندس پنهنجي ئي مغز ۾ موجود آهي. جڏهن اسين اهو ويچار ٿا ڪريون ته هن ماهر جي واقعي ڏسڻ کان اڳ جيڪو واقعن جو سلسلو پيدا ٿيو ۽ ان جي ختم ٿيڻ تائين جيڪو وقت لڳو، تنهن درمياني عرصي ۾ ممڪن آهي ته مريض جو مغز ڪيڏانهن گم ٿي ويو هجي، ته پوءِ اسان لاءِ هيءَ ڳالهه مڃڻ نهايت مشڪل ٿيو ٿي پوي، جو ائين سمجهون ته هو پنهنجي مغز کان ٻاهر ڪنهن ٻئي مغز کي ڏسي رهيو آهي!

ڇهڻ ۽ سونگهڻ: ڇهڻ وسيلي جيڪا خبر اسان کي ملي ٿي، تنهن تي غور ڪرڻ سان هن مسئلي تي پاڻ زياده روشني پئجي سگهي ٿي. اچو ته اهو مثال، جنهن ۾ هڪ شخص پنهنجي آڱرين سان ميز کي ڇهي رهيو آهي، يا دٻائي رهيو آهي، تنهن تي زياده تفصيل سان غور ڪريون. جيئن آءٌ هي اکر لکي رهيو آهيان، تيئن آءٌ پاڻ به ميز تي ساڳئي قسم جو زور ڏيئي رهيو آهيان. رواجي طرح ته آءٌ چوندس ته ائين ڪرڻ سان منهنجون آڱريون ۽ ميز، يعني به مادي شيون، هڪٻئي سان گڏجن ٿيون؛ پر جديد علم طبيعات جي روشنيءَ ۾ منهنجو اِهو چوڻ سراسر غلط ٿيندو. علم طبيعات جي ماهرن جي نظرن ۾، جو ڪجهه واقع ٿي رهيو آهي سو صرف هيءُ آهي ته منهنجي آڱرين جي ائٽمي جزن ۽ ميز جي ائٽمي جزن جي وچ ۾ برقي مدافعت (Repulsion) پيدا ٿي ٿئي. جيترو زياده زور سان آءٌ ميزتي دٻاءُ ڏيندس اوترو زياده تيز برقي قوت پيدا ٿيندي، جيڪا منهنجي آڱرين کي پري هٽائيندي. هن برقي قوت سبب منهنجي آڱرين جي چوٽين وارين تنتن جي پچڙين ۾ هڪ قسم جي برقي لهر پيدا ٿئي ٿي، جيڪا آخر وڃي منهنجي مغز تائين تي پهچي؛ جنهنڪري آءٌ محسوس ٿو ڪريان گويا آءٌ ميز کي ڇهي رهيو آهيان. حقيقتاً پنهنجي بدن کان ٻاهر آءٌ ڪنهن به شيءِ سان ڳنڍيل يا لڳل نه آهيان. ۽ جيڪڏهن منهنجي تنتي سرشتي جا واسطيدار حصا هونئن ئي ساڳئي مناسب نموني متحرڪ يا متاثر ڪيا وڃن، ته هوند آءٌ اهڙو ساڳيو ئي ميز کي ڇهڻ جو احساس ماڻي سگهان ٿو- جيتوڻيڪ ان حالت ۾ منهنجي سامهون ڪا ميز ڪٿي نه به هجي، جنهن کي واقعي آءٌ ڇهي رهيو هجان. نه فقط ايترو، پر آءٌ پنهنجي هٿ کان ٻنهه وڏيل ۽ الڳ ٿيل آڱر ۾ ناچنيءَ جي چيڻ کي به محسوس ڪري سگهان ٿو- بشرطيڪ منهنجي ٻانهن جي واسطيدار تنتن جي پچڙين کي مناسب نموني متحرڪ يا متاثر ڪيو وڃي.

سونگهڻ جي حقيقت به هوبهو ڏسڻ ۽ ڇهڻ جي حقيقت وانگر آهي. ٻيو ته نهيو، پر شايد عام سمجهه جي نظرن ۾ پڻ ائين هرگز نه آهي ته شيءِ جي بوءِ يا واس انهيءَ شيءِ وٽ ڪو في الواقع موجود آهي. گهڻا ماڻهو شايد هي به قبول ڪندا ته جيڪا جاءِ اها شيءِ خود والاريو بيٺي آهي، ڪم از ڪم انهيءَ جاءِ تي سندس بوءِ موجود نه آهي.هو ائين چوندا ته بوءِ اهو تاثر آهي،

جيڪو هڪ شيءِ ٻاهر ڪيندي ٿي رهي، ۽ جو ان شيءِ کان ٻاهر ٿي اسان کي محسس ٿئي ٿو. آءٌ يانيان ٿو تہ اڪثر ماڻهو "بوءِ" لاءِ هيءُ خيال رکن ٿا تہ اها نهايت مختصر جزن جي- جن کي انگريزي زبان ۾ ماليڪيولس (Molecules) چيو وڃي ٿو- ٺهيل هڪ قسم جي گئس آهي، ۽ جڏهن اها گئس ماڻهوءَ جي ناسن تائين پهچي ٿي، ۽ اُن جا جزا جن جي اوءِ ٺهيل آهي سي ناسن اندر حساس پردن کي وڃي چيڙين ٿا. تڏهن کي تنتي تاثرات مغز ڏانهن روانا ٿا ٿين، جنهن ڪري اسان کي بوءِ جي سونگهڻ جواحساس ٿو ٿئي. پر، اها "چيز" يعني بوءِ جيڪا اسين سونگهون ٿا، تنهن جو انهيءَ شيءِ سان ڪهڙو تعلق آهي، جنهن مان اها ڀانئجي ٿو تہ نڪري ٿي، سا ڳالهہ هڪ نهايت مبهم ۽ سمجهہ ۾ اچڻ کان ٻاهر ڳالهہ آهي. بلڪل ساڳي حالت "آواز" جي آهي. هوا جون لهرون ٻاهران هوا مان ٿيندي ٿيندي، ڪَنَ جي پردن سان اچي لڳن ٿيون. پوءِ ڪن جي ٻاهرئين، وچئين ۽ اندرئين حصي ۾ جيڪي ڪجهہ واقع ٿئي ٿو، سو بہ هڪ عجيب اسرار آهي. مثلاً اندرئين ڪن ۾ ڪوڏيءَ جي شڪل جهڙي هڪ هڏائين ڪٽوري آهي، جنهن ۾ هڪ پاڻياٺو مواد رهي ٿو؛ جڏهن ڪن جي وچئين حصي وارين هڏين ۽ پردن ۾ تحرڪ پيدا ٿئي ٿو، تڏهن اندرئين ڪن جي انهيءَ پاڻياٺي مواد ۾ جنبش ٿي پيدا ٿئي، جنهن سبب وري هڏائين ڪٽوريءَ جي پاسن کان بيٺل نازڪ ڌاڳن جهڙن نهايت سنهڙن وارن ۾ تحرڪ ٿو پيدا ٿئي. پوءِ هي متحرڪ باريڪ وار هڪ قسم جا تنتي تاثرات مغز ڏانهن موڪلين ٿا، جنهنڪري اسين "آواز" ٻڌون ٿا. هاڻي سوال آهي تہ جيڪو آواز اسان ٻڌو، سو دراصل آهي ڪٿي ۽ بذات خود آهي ڪهڙي چيز؟ آءٌ سمجهان ٿو تہ سواءِ خاموشيءَ جي انهن سوالن جو ٻيو ڪو خاطرخواهہ جواب اسان وٽ آهي ئي ڪونہ، جو آسانيءَ سان ڏيئي سگهون.

فيلسوف "ايڊنگٽن" (Eddington) جو عينياتي نتيجو:-

علم طبيعات ۽ علم بدن جيڪي ڪجهہ حواسن وسيلي خبر ملڻ جي سرشتي متعلق اسان کي ٻڌائين ٿا، تنهن مان هيءُ ئي نتيجو نڪري سگهي ٿو تہ ٻاهرينءَ دنيا ۾ جيڪي واقعات حقيقتاً عمل ۾ اچن ٿا، حواسن وسيلي

اسان کي هوبهو اهي واقعات معلوم نٿا ٿين؛ اسان کي معلوم فقط اهو ڪجهه ٿئي ٿو، جيڪو انهن مادي واقعات جي سبب يا واسطي سان خود اسان ۾ داخلي طرح رونما ٿئي ٿو؛ يعني حواسن وسيلي اسان کي پاڻ کان ٻاهر واريون شيون، جيئن اهي في الواقع آهن، تيئن نٿيون معلوم ٿين؛ بلڪ انهن شين مان جيڪي مختلف قوتون- مثلاً روشنيءَ جا ڪرڻا، گسون، فضائي لهرون وغيره- نڪرن ٿيون، تن جو اسان جي بدن تي جيڪو اثر ٿو ٿئي، صرف انهيءَ اثر جا نتيجا اسان کي معلوم ٿين ٿا.

سر آرٿر ايڊنگٽن جي ڪتاب "سائنس ۽ انڊلڊ دنيا" جي هيٺين ڏنل اقتباس مان اهو صاف ٿي ويندو ته جديد علم طبيعات جا ماهر ڪيتري قدر هن خيال جا آهن ته خارجي دنيا متعلق اسان کي جيڪا ڪجهه خبر آهي، سا اسان کي سڌيءَ طرح حواسن وسيلي حاصل ٿيل نه آهي، بلڪ محض اسان جي پنهنجي ذهن جي داخلي تاثرات تي ٻڌل مشتمل آهي. هو لکي ٿو: "اوهين هن ڳالهه تي ويچار ڪريو ته جيڪا معلومات اوهين پائيو ٿا ته اوهان کي ڪنهن خاص مادي شيءِ متعلق آهي، سا اوهان کي ڪيئن تي حاصل ٿئي. حقيقت هيءَ آهي ته ان شيءِ مان ڪي اثر نڪرن ٿا، جيڪي اوهان جي ڪن خاص تنتن جي ڇيڙين سان اچي لڳن ٿا، جنهن کان پوءِ طبيعاتي ۽ ڪيمياوي تبديلين جو هڪ خاص سلسلو وجود ۾ ٿو اچي، ۽ انهن تنتن معرفت اوهان جي مغز جي ڪنهن خاص جزي تائين اهو سلسلو وڃي ٿو رسي؛ اتي گويا هڪ قسم جو معجزو واقع ٿو ٿئي، ۽ هڪدم اوهان جي ذهن ۾ اهڙي هڪ خاص قسم جي شڪل يا ان جو احساس ظاهر ٿي ٿو بيهي،- جيڪا شڪل يا جيڪو احساس پنهنجي محرڪ کان يعني انهن طبيعاتي ۽ ڪيمياوي تبديلين کان، جن اُن کي براه راست پيدا ڪيو، بنهه هڪ جداگانه نوعيت جو آهي، ۽ جنهن سان ان کي ڪنهن قسم جي مشابهت نه آهي. هاڻي، ائين چئي سگهجي ٿو ته مادي دنيا متعلق اسان کي جيڪا ڪجهه ڄاڻ يا خبر آهي، اها ڪنهن نه ڪنهن حالت ۾ تنتن وسيلي رسايل اهڙن محرڪات معرفت ئي اسان کي حاصل ٿيل آهي. انهيءَ نقطي نگاه کان، اسان جو ذهن گويا هڪ مرڪزي دفتر آهي، جتي تنتن وسيلي آيل خبرون داخل ٿين ٿيون؛ ۽ ٻاهرينءَ دنيا جون ڪل شيون جدا جدا حيثيت ۾ گويا خبرن موڪلڻ جا مرڪز آهن:

پوءِ هڪ شيءِ وٽان جڏهن ساڳئي قسم جون خبرون وري وري اسان جي ذهن کي ملن ٿيون، تڏهن ان مرڪز کي اسان جو ذهن بلڪل ائين سڃاڻيو ڇڏي جيئن "ريڊيو" ٻڌندي ٻڌندي دنيا جي مختلف ريڊيو نشرگاهن کان اسين اهڙا واقف ٿي ويندا آهيون، جو هڪدم چئي ڏيندا آهيون ته هي خبرون ڪراچيءَ کان، دهليءَ کان يا لنڊن کان اچي رهيون آهن. پر، هڪ نشرگاهه جيڪي ڪجهه اهو نشر ڪري ٿو خود ان جهڙو هرگز نه آهي؛ يعني نشرگاهه ۽ ان جي نشريات ۾ ڪنهن به قسم جي ڪا مشابهت نه هوندي آهي. بلڪل ساڳيءَ طرح، اسان جي اردگرد رکيل مادي شيون مثلاً ڪرسيون، ميزون وغيره وغيره، جن جون متواتر موڪليل خبرون اسان جي ڏسڻ، ڇهڻ يا ٻين اهڙن حواسن تي اثر وجهنديون رهن ٿيون، تن جي نوعيت اها هرگز نه آهي جيڪا وٽانئن خبرن يا انهن خبرن معرفت پيدا ٿيندڙ تاثرات جي آهي. نهايت تعجب آهي ته اهڙن هڪڙن اُبتن ۽ اٽڪلي طرح مليل پيغامن ۽ اطلاعن تي اسين وسهي ويهي ٿا رهون ته انهيءَ طريقي سان مادي دنيا جو ڪو واقعي رڻائتو ۽ اعتبار جوڳو علم اسان کي حاصل ٿي ٿو وڃي."١

مٿين قسم جي ويچارن کي سامهون رکندي، سر آرٿر ايڊنگٽن اِڪتي هلي اهي نتيجا اخذ ٿو ڪري، جيڪي عينيت جي فلسفي کي مڃڻ وارن فيلسوفن جي راين ۽ خيالن کان ڪنهن به صورت ۾ مختلف نه آهن. ٻاهرينءَ دنيا متعلق اسان جي علم کي اهڙيءَ طرح صرف انومان تي ٻيڙل ۽ گول مول علم سڏيندي، هو اِڪتي هلي ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ٿو ڪري ته برخلاف ان جي خود پنهنجي ذات يا خود پنهنجي نفس متعلق اسان جو علم ڪيتري قدر نه سڌو، صاف ۽ معتبر علم آهي.

انهيءَ باري ۾ هو چوي ٿو: "(البت) هڪڙي قسم جو علم اهڙو آهي، جيڪو انهن (مٿي بيان ڪيل) وسيلن جو محتاج نه آهي؛ ۽ اهو آهي اطلاعاتي تارن جي ڀڃاڻين يا پڇڙين وٽ جيڪي ڪجهه آهي تنهن جي اصلي نوعيت جو علم."

هيءُ علم اهو نه آهي، جيڪو ٻاهريون شيون پنهنجي متعلق اسان کي پيغامن يا خبرن جي صورت ۾ تنتي سرشتي جي اطلاعاتي تارن وسيلي پهچائينديون رهن ٿيون، بلڪ هيءُ علم، هڪ شيءِ جيئن بذات خود آهي،

تنهن شيءِ جو علم آهي؛ ۽ اها شيءِ جيئن بذات خود آهي، يعني اها واحد شيءِ جنهن کي اسين، سندس اصلي صورت ۾، سڌيءَ طرح ڄاڻون ٿا، هڪ ذهني شيءِ آهي؛ يعني اها شيءِ آهي خود اسان جو ذهن، نفس يا من. اهڙيءَ ريت سر آرٿر ايڊنگٽن آخر هن نتيجي تي ٿو پهچي ته "ذهن (نفس، من) ئي اها پهرين شيءِ آهي، جنهن جو سڌيءَ طرح اسان کي تجربو حاصل ٿي سگهي ٿو ۽ ٿئي ٿو؛ هن کان سواءِ ٻيون جيڪي به ڳالهيون آهن سي سڀ محض ڏورانهان انومان آهن. اسان کي صرف پنهنجي ئي ذهني ۽ روحاني شخصيت جو علم حاصل ٿي سگهي ٿو؛ اسين ڪنهن به ٻيءَ شيءِ کي ايترو ويجها نه آهيون، جيترو پنهنجي پاڻ کي. هيءُ علم زياده ۾ زياده ويجهڙائيءَ کان، ۽ پنهنجي پاڻ سان اسان کي جيڪي قريب ترين واسطا آهن، تن معرفت اسان کي حاصل ٿئي ٿو. هن علم جي تحصيل جا طريقا علم طبيعات جي سمورن ٻڌايل طريقن کان الڳ ۽ اعليٰ آهن."

سائنس مان نڪتل نتيجن جي اهميت:-

آءٌ اشارتاً به ائين چوڻ نٿو چاهيان ته مٿي بيان ڪيل نتيجو ڪو هرويرو صحيح آهي. جيڪو فلسفو، داخلي عينيت (subjective Idealism) کي مڃڻ وارن فيلسوفن وانگر، چوي ٿو ته اهي شيون جيڪي حواسن وسيلي اسين معلوم ڪريون ٿا سي . . . صرف معلوم ڪندڙ جي ذهن ۾ ئي موجود آهن يا سندس ذهن تي ئي انهن جي وجود جو انحصار آهي، انهيءَ فلسفي کي ڪو حق ڪونهي، جو سائنسدان جن ڳالهين جي بنا تي سائنس جا نتيجا مرتب ڪن ٿا، تن ڳالهين کي هو وٺي پنهنجي ثابتيءَ ۾ استعمال ڪري. مون حواسن وسيلي خبر متعلق سائنس جا ٻڌايل نتيجا جو هتي پيش ڪيا آهن، تنهن مان منهنجو مقصد فقط هيءُ آهي ته عام سمجهه جو هيءُ خيال ته ٻاهرين دنيا ڪن جسماني شين جي ٺهيل آهي، جن کي ڪي اصلي خاصيتون آهن، ۽ اهي شيون هوبهو جيئن آهن تيئن، گويا ڪنهن الهامي طريقي سان، اسان جي ذهن کي معلوم ٿي وڃن ٿيون: انهيءَ عام خيال جي مخالفت ۾ جيڪي به دليل اسان وٽ موجود آهن، پوءِ اهي فلسفي جا بيان ڪيل هجن يا سائنس جا، اهي سمورا دليل هتي، هڪ ئي وقت، بيان ڪري ڇڏيان.

ٻاهرينءَ دنيا متعلق اسان کي جنهن به سلسلي ماتحت خبر يا ڄاڻ حاصل ٿئي ٿي، انهيءَ سلسلي ۾ اسان جي ذهن جو زياده دخل آهي يا اسان جي بدن ۽ حواسن جي عضون جو. - ڀنهي حالتن ۾ هن خيال کي اسين ڪنهن به طرح نظرانداز نٿا ڪري سگهون ته دنيا جون جيڪي به خاصيتون اسين معلوم ڪريون ٿا، تقريباً انهن سمورين خاصيتن جو انحصار اسان تي آهي.
جيڪڏهن ائين نه هجي ته پوءِ ساڳي شيءِ مختلف ماڻهن کي، يا مختلف حالتن ۾ ساڳئي ماڻهوءَ کي، مختلف صورتن ۾ ڇو ڏسڻ ۾ اچي؟ "الف" کي هڪڙي شيءِ نيري ٿي ڏسڻ ۾ اچي، ۽ "ب" جيڪو رنگ-انڌو (Colour Blind) آهي تنهن کي اها ساڳي شيءِ سائي ٿي ڏسڻ ۾ اچي. ائين ته نٿو چئي سگهجي ته اها شيءِ هڪ ئي وقت نيري به آهي ۽ سائي به! ته پوءِ اسان وٽ ڪهڙو معقول سبب آهي، جو چئون ته اها واقعي نيري آهي، سواءِ رڳو هن جي ته "دستوري" نظر ۾ اها نيري ٿي ڏسڻ ۾ اچي؟ ائين ڀلا ڇونه چئون ته اها جيئن هڪ رنگ-انڌي شخص کي سائي ڏسڻ ۾ ٿي اچي، تيئن واقعي آهي به سائي؟ ڇا، ائين محض ان ڪري نه چئون جو رنگ-انڌو شخص اقليت ۾ آهي؟ سڌو سادو نتيجو هن مان ته هيءُ ئي ڪڍي سگهجي ٿو ته ظاهري رنگن جو هيءُ فرق هنن ٻنهي شخصن جي محض مختلف بدني ساخت تي آهي.
ٻيو مثال وٺو: جيڪڏهن اسين پنهنجي اکين ۾ سئنٽونين (Santonin) وجهنداسون ته اسان کي هرڪا شيءِ پيلي ڏسڻ ۾ ايندي. هن حالت ۾ اسين ائين به نٿا چئي سگهون ته اسان جي ڏسڻ جي حواس ۾ اندروني تبديلي واقع ٿي آهي، جنهنڪري اسان کي دنيا مختلف ٿي ڏسڻ ۾ اچي؛ تنهن جي معنيٰ ته اسين صرف ائين چئي سگهون ٿا ته هر طرف جو پيلاڻ اسين ڏسون ٿا، سو محض اسان جي ڏسڻ جي حواس جي هڪ خاص حالت ڪري ائين ٿيو آهي.
جيڪڏهن پيلاڻ جي حقيقت اها آهي، ته پوءِ اسان کي ڪو سبب ڪونهي جو چئون ته ٻيا سيئي رنگ جيڪي رواجي طرح اسين ڀانيون ٿا ته دنيا ۾ ڏسندا رهون ٿا، تن سيني جي به اهائي ساڳي حقيقت نه آهي!

(ڪراچي، فيبروري 1957ع)

جمهوريت انسان ذات لاءِ

(ترجمو)

جمهوريت جو جنم، جيئن هرڪو ڄاڻي ٿو، يونان ۾ ٿيو. (٢) لفظ "ڊيموڪريسي" (اڄ جنهن جي معنيٰ اسين "جمهوريت" ڪريون ٿا) پڻ يونان ۾ جڙيو، جو ٻن لفظن جو مرڪب آهي: ڊيموس (Demos) معنيٰ "عام ماڻهو" (جنهن لاءِ اسان وٽ لفظ "جمهور" به ڪم اچي ٿو) ۽ ڪريٽوس (Kratos) معنيٰ "راڄ"، سرڪار يا حڪومت. انهيءَ طرح "ڊيموڪريسي" جي معنيٰ ٿي "عام ماڻهن جو راڄ"، جمهور جو راڄ، عوامي حڪومت يا جمهوريت. راڄ يا حڪومت جي هن طريقي ۾ عام ماڻهو حڪومت جي قاعدن قانونن ٺاهڻ ۽ ان جي ڪمن ڪارين هلائڻ ۾ سڌيءَ طرح پاڻ حصو وٺندا هئا. اُن کان اڳ، اهو ڪم يعني حڪومت جو ڪم ڪار، يا حڪمراني، ماڻهن جو هڪڙو ڪو خصوصي ننڍو ٽولو يا خاص هڪڙو ڪو "ڏاڍو مڙس" هلائيندو هو، ۽ ان وقت تائين، سڄيءَ دنيا ۾ حڪومت جو اهو پويون طريقو ئي رائج هو.

اِنهيءَ طرح يوناني جمهوريت، دنيا جي هن تختي تي، جتي هرهنڌ، ڪنهن به استثنيٰ يا نيارپ کان سواءِ، رڳو ڏاڍ ۽ حڪما حڪميءَ جو راڄ هلندو هو، ڏاهپ ۽ ڀلِ مانسيءَ جو هڪ وڏو اڳتي قدم شمار ٿئي ٿو.

بهرحال، جمهوريت جو هيءُ خيال يا تصور، جنهن لاءِ حڪمرانيءَ جي سرشتي ۾ نگرواسين (Citizens) جي سڌيءَ حصيداريءَ جي ضرورت هئي ۽ عملاً به ائين ئي ٿيندو هو- ڇاڪاڻ ته اڳوڻا ماڻهو سياسي "نمائندگيءَ" جي اصول کان نه واقف هئا ۽ نه ان جي ڪين اچا ڳهرج هئي- اُنهيءَ دؤر ۾ فقط "ڳوٺ راڄ" يا "نگر راڄ" (polis) سان لاڳو هو ۽ اوسين تائين محدود هو.

هن ڳالهه جي به عام طور گهٽ ڄاڻ آهي ته يوناني "پولِس" (نگر، شهر) جو سماجي ۽ اقتصادي ڍانچو اهڙي ڏانءَ جو هو، جو ان جي رهواسين

جي وڏيءَ گهڻائيءَ يا اڪثريت ڪي اتي جي نگرواسين وانگر نہ پر ڌارين
مائٽن وانگر رهڻو ٿي پيو- اُهي اتي پنهنجي ئي نگر ۾ ٻانهيا يا غلام
(Doulio) ٻاهريان (Barbario) ۽ ڌاريان يا اجنبي (Metoikio)
سڏيا ۽ سمجهيا ويندا هئا. اُن صورتحال ۾ اُتان جي نگر جي سچي آدم ۾
"نگرواسي" فقط ڏهہ يا پندرهن في سيڪڙو مس هوندا هئا.

اِنهيءَ طرح، يوناني جمهوريت ۾ جيتوڻيڪ ڪيئي گهٽيون چڱايون هيون،
تہ بہ اصل ۾ اُها ٿورائيءَ جي يعني اقليت جي، ۽ ڪڏهن تہ بلڪل ئي اقليت
جي، حڪومت هوندي هئي.

انهيءَ ڪري ئي ٽي- آر -گلوور (T. R. Glover) کي، جيڪو بہ ٻيءَ
طرح تہ يوناني جمهوريت جو بيحد مداح ۽ شيدائي هو، تسليم ئي ڪرڻو
پيو تہ "اٿين اُن جي نقادن وٽ واقعي ڳرا دليل آهن، جيڪي چون ٿا تہ
"پيريڪلس (۳) جي اُن اعليٰ جمهوريت جو بنياد غلامن جي پگهر ۽ رت تي
ئي رکيل هو." (۴)

يا، جيئن هڪڙي ٻئي مصنف چيو آهي، "اُها قديم جمهوريت نہ رڳو
غلاميءَ سان بلڪل ريڌل ۽ نهيل هئي، پر غلامي اُن لاءِ عين ضروري هئي،
ڇوتہ پاڻ سان گڏوگڏ غلاميءَ جي موجود هجڻ سان ئي اُن پنهنجي
"نگرواسين" کي فرصت مهيا ڪئي ٿي، جنهن ۾ هو عام مسئلن ڏانهن ڌيان
ڏيئي سگهيا ٿي." (۵)

دنيا ۾ رومن شهنشاهت جي وارد ٿيڻ کان پوءِ، جمهوريت جيڪا يونان
۾ ئي ايتري ڪمزور ۽ اڻپوري هئي، هيڪر تہ مرڳو ئي ڌرتيءَ جي گولي تان
غائب ٿي ويئي. هيءَ عالمي درجي جي رومن حڪومت دنيا ۾ پنج سو سال
قائم رهي، ۽ ان جي ڏاڍائيءَ، ڪٺورتا ۽ پاڻ ڀرائيءَ سبب جمهوريت لاءِ ان
حڪومت وٽ ڪا گنجائش ڪانہ هئي.

اِڪتي هلي تاريخ جي وچين دؤر ۾، جمهوريت ڪجهہ ڪجهہ پنهنجو ڏيک
۽ ڏيکاءُ ڪٿي ڪٿي البت ڏنو- خاص طرح انگلنڊ ۽ سوئٽزرلنڊ ۾. پر جديد
طرز جي قومن جي جنم سان ۽ انهن جي پندرهين ۽ سورهين صدي عيسويءَ
جي طاقتور ۽ ڇڙواڳ سلطاني حڪومتن هيٺ جمهوريت جي ڪنهن بہ ادا يا
عمل کي اپرڻ جو موقعو ملي نہ سگهيو، ۽ اُن جو هر امنگ ۽ اظهار اُنهن

شخصي ۽ آمرانہ حڪومتن جي ڳرن ڳرن پيرن ۾ چيپو ۽ چيپاٽبو ئي رهيو.

انهيءَ ڪري بني نوع انسان جي ارتقا جو وڏو حصو، جمهوريت جي خيال ڪان، هڪ وڏي ۽ ڏکـهي صحـرا وانگر نظـر ٽـو اچي، ۽ جمـهوريت اُن ۾ جاگرافيائي طور فقط ڪٿي ڪٿي ڪنهن سبز واديءَ مثال ۽ تاريخي طور فقط ڪٿي ڪٿي ڪنهن وٿيءَ يا ويساهيءَ جي صورت ۾ نظر اچي ٿي.

ائين ٿيندي ٿيندي، نيٺ ارڙهين صديءَ جي آخر ۾، دنيا کي جمهوريت جي آدرش جي ٻئي جنم جي ڏسڻ جو موقعو مليو، ۽ اهو واقعو ايترو تہ طاقتور ۽ جانـدار واقـعـو هو، جو اُن وقـت کـان وٺي اڄ تـائين تـاريخ تـي اُن جي ڌاڪ موجود آهي، ۽ اسـان جي اڄوڪيءَ دنيـا ۾، حـڪـومت جي مثـالي يا آدرشي صورت طور، جمهوريت جي جاءِ يا درجو ايتريءَ تہ مضبوطيءَ سان قائم آهي ۽ اَمٽ آهي، جو اُن کي بدلائڻ يا مٽائڻ لاءِ وڏي ڪنهن تاريخي ڌمـاڪي يا زلزلي جي ضرورت پيش اچي ٿي، جنهن جي هولنـاڪ نـتيجن تي سـوچڻ ۾ ذهنَ سدائين ڪنبي وڃي ٿو.

سچ پچ تہ ارڙهين صديءَ جي آخر ۾ خواب ۾ ستل ماڻهو جڻ من ۾ اهو خيال ڪٿي جاڳي اٿيا، تہ حڪومت جوپروانو يا سرچشمو سماجي ڍانچي جي تري ۾ يعني پيڙهہ ۾ رکيل آهي ۽ نہ اُن جي ڇت يا چوٽيءَ تي. ٻين لفظن ۾، هن خيال هنن جي ذهن ۾ اک کولي تہ حڪمرانيءَ جي سچي طاقت يا اختيار، يعني حاڪميت جو حق (يا، اصلي معنيٰ ۾، اقتدارُ) ماڻهن وٽان، عوام وٽان، خلق وٽان، (نہ خدا وٽان ۽ نہ بادشـاهہ وٽـان) مليل ٿـو، ۽ هـي حـاڪـم يا حـڪـمران فقط ماڻهن جا، عـوام جا، خلق جا "عـارضي نمائندا" يا "وقتي عيوضي" آهن.

اِنهيءَ خبر،انهيءَ چاڻ- جنهن جنوري ۱۷۷٦ع جي آمريڪي انقلاب کي ۽ ۱۷۸۹ع جي فـرينـچ انـقـلاب کي جنـم ڏنـو- جديـد نمـائـنـدگيءَ واريءَ يا عيوضائپ واريءَ جمهوريت جا بنيادي پٿر رکيا، ۽ اِها سياسي فڪر جي اوسر ۾ انسان جي هڪ وڏي ۾ وڏي ڪاميابي ۽ تاريخي حاصلات هئي.

پر، ٿورو ئي وقت نہ گذريو، يعني اوڻويهين صديءَ جي وچ ئي ڌاري، جمهوريت جو خود هيءُ (گهڻن جي نظرن ۾) تقريباً ڪامل تصور ماڻهن جي تنقيد جو نشانو بڻيو.ڪارل مارڪس ۽ فريڊرڪ اينجلس خاص طرح پنهنجي

ڪتاب "سرمايو" (Das Kapital) ۾ سرمايہ داري سرشتي جي فڪري بنيادن تي اعتراض ڪيو، ۽ انهن جي حق ۽ صداقت تي شڪ اٿاريا، جن تي جمهوريت جو هيءُ نئون تصور بيٺل هو، جيڪو ان وقت جي لحاظ کان سچ پچ بہ تہ ان جو نئون تصور هو.

جمهوريت جو هيءُ تصور- جيتوڻيڪ اِهو هڪ وڏو اڳتي قدم هو- مارڪس ۽ اينجلس جي نظر ۾ وري بہ ٿورائيءُ لاءِ يعني اقليت لاءِ ئي جمهوريت جو تصور هو، ۽ تاريخ ۾ پنهنجي "اوائلي" صورت وانگر اُن بہ سماج جي مٿيرن ۽ مفاد پاتل طبقن جي پاسداري ٿي ڪئي. اُن ۾ هيٺين ۽ محروم طبقن جو، خاص طرح مزدورن ۽ هارين جو، ڪوبہ حصو يا آواز ڪونہ هو، ۽ جي هو تہ بہ تمام ٿورو- سندن دکي صورتحال ۽ اُن جي نتيجي ۾ ٻين طبقن جي هٿان ڦرجندي ۽ لٽجندي رهڻ ڪري، انهن جي اعلان ڪيل حقن ۽ آزادين جي اصليت رڳو علمي يا نظرياتي ڳالهين جي وچ تي رهي. انهيءَ ڪري، مارڪس ۽ اينجلس جي خيال ۾، اِن ڳالهہ جي سخت ضرورت هئي تہ جمهوريت جي اجا ئي هڪ ٻي صورت موجود ڪئي وڃي، جيڪا نہ رڳو سياسي هجي ۽ دولتمندن، سيٺين ۽ شاهوڪارن لاءِ هجي، پر اُها سماجي بہ هجي ۽ غريبن لاءِ بہ هجي.

١٩١٧ع ۾ آڪٽوبر واري روسي انقلاب کان ٿورو ئي اڳ، لينن پنهنجو ڪتاب "رياست ۽ انقلاب" (State and Revolution) شايع ڪيو، جيڪو انقلاب جي فڪر جي هڪ بنيادي تصنيف هئي ۽ اُهو اڄ اشتراڪي ادب جو هڪ اول درجي جو ڪتاب (Classic) شمار ٿئي ٿو.اُن ۾ لينن جمهوريت جي هن نئينءَ صورت جا فڪري بنياد گهڙيا ۽ پڌرا ڪيا، ۽ ان کي، ڪجهہ غير ضروري لفظن ۾، پوءِ "عوامي جمهوريت" (People's Democracy)- "عوامي" عوام جو راڄ، "جمهور" جي جمهوريت- سڏيو ويو، ۽ جمهوريت جي هيءَ صورت ٻيءَ عالمي جنگ کان پوءِ دنيا جي ڪافي گهڻن ملڪن قبول ڪئي ۽ قائم ڪئي، جن ملڪن جي جملي آدمشماري اڄ دنيا جي سڄيءَ آدمشماريءَ جو تقريباً اڌ آهي.

اِنهيءَ طرح.اڄ اسان وٽ جمهوريت جا بہ بنيادي تصور آهن، جيڪي ٻيئي نيڪ نيتيءَ سان پاڻ کي سچو ۽ اصل سمجهن ٿا؛ هڪ "مغربي" تصور،

جيڪو يونائيٽيڊ اسٽيٽس آف آمريڪا ۽ مغربي يورپ جي ملڪن ۾ ۽ ٻين ملڪن ۾ رائج آهي، جيڪي، حقيقي طور يا رسمي طور، اُنهن جي فلسفي جي ٻوليءَ ڪن ٿا، ۽ ٻيو "مشرقي" تصور، جيڪو سوويت روس ۽ چين جي رعيتي راڄ ۾ (جن ٻنهي ۾ پنهنجا پنهنجا فرق بہ آهن) ۽ دنيا جي ٻين سوشلسٽ ملڪن ۾ رائج آهي.

مغرب هن "عوامي جمهوريت" جي تصور تي واقعي ڪلي ٿو ۽ ان کي هيچ ٿو سمجهي، ۽ چوي ٿو تہ اُها ماڻهوءَ کان سندس آزادي کسي وٺي ٿي، جيڪا جمهوريت جي هڪ بنيادي پٿر مثل آهي.

مشرق، وري پنهنجي طرفان، دليل ٿو ڏئي تہ مغرب جي "بورجوا جمهوريت" هڪ ڪوڙي جمهوريت آهي، ڇاڪاڻ تہ اها ناقابل اصلاح سماجي ۽ اقتصادي غير برابرين تي ٻڌل آهي، جيڪي غير برابريون ماڻهن جي وڏيءَ اڪثريت لاءِ آزاديءَ جي ڳالهہ کي رڳو هڪ وهم يا ڪوڙو ڏيک بڻائي ڇڏين ٿيون. سچي جمهوريت فقط اشتراڪيت (Socialism) ۾ ئي موجود ٿي سگهي ٿي.

ائين ڏسڻ ۾ اچي ٿو تہ هيءَ بحث، يا هيءُ مناظرو، آسانيءَ سان حل ٿيڻ وارو نہ آهي، ۽ اهڙين حالتن ۾ جيئن هميشہ ٿيندو آهي، قديم لاطيني پهاڪي "وچين راه سچي راه" (In medio Virtus) مطابق سچ شايد هنن ٻنهي مغربي ۽ مشرقي نقطن جي وچ تي ڪٿي موجود هجي.

جمهوريت جو مغربي تصور، ٿوريءَ گهڻي حد تائين، اُن جي سماجي افاديت جي ڳالهہ کي ڇڏي ڪري يا ان جي خلاف، ان جي آزاديءَ جي افاديت واريءَ ڳالهہ تي وڌيڪ زور ڏئي ٿو. اُن جو سوشلسٽ تصور، وري ٿوريءَ گهڻيءَ حد تائين، اُن جي سياسي افاديت جي ڳالهہ کي ڇڏي ڪري يا ان جي خلاف، ان جي سماجي افاديت جي ڳالهہ تي وڌيڪ زور ڏئي ٿو.

آزادي آمريڪي ۽ فرينچ انقلابن جي سڀ کان وڌيڪ اهم فتح ۽ حاصلات هئي؛ ۽ برابري يا مساوات وري روسي نقلاب جِي. انسان ذات اِنهن ٻنهي مان ڪنهن کي بہ ترڪ نٿي ڪري سگهي، ڇوتہ اِهي ٻيئي جديد انساني دنيا جي تهذيبي ورثي جو حصو آهن.

ٻين لفظن ۾، جديد جمهوريت، جيڪا اصل ۾ آمريڪي ۽ فرينچ انقلابن

مان آسري هئي، پنهنجي آن "اصليت" کي محفوظ رکڻ لاءِ، روسي انقلاب کان غافل ۽ لاتعلق نٿي رهي سگهي. حقيقت هيءَ آهي تہ اڄ جي دؤر ۾ جمهوريت، وڏيڪ عرصو حڪومت جي هڪ سياسي صورت ۾ ئي فقط، زنده رهي نٿي سگهي. آن کي اقتصادي ۽ سماجي ڍانچي جي هڪ صورت بہ ضرور وٺڻي آهي. هڪ مضبوط سماجي معنيٰ يا مواد کان سواءِ، اڄ جي دور ۾ ڪا جمهوريت تصور ۾ اچي ئي نٿي سگهي. سي. بي. مئڪفرسن (C. B. Macpherson) جو تہ بلڪل چوڻ آهي تہ اڄ "جمهوريت جي اجاره داريءَ يا هڪ هٽيءَ جي دعوا ڪرڻ جو مغرب کيّ ڪو حق ڪونهي." (٦)

اِن سڀ مان ظاهر آهي تہ جمهوريت جي هنن ٻن تصورن ۾ ربط ۽ موافقت آڻڻ جي ضرورت آهي، تہ جيئن آزاديءَ ۽ مساوات ۾ همدمي ۽ مطابقت پيدا ٿي سگهي ۽ ائين هن دؤر جي تمام وڏي اختلاف ۽ تصادم کي- جنهن کي مغرب ۽ مشرق جو نظرياتي اختلاف ۽ تصادم چئجي ٿو- ختم ڪري يا گهٽائي سگهجي.

هيءَ ڳالهہ چاليهہ سال اڳ، ٿامس مئن (Thomas Mann) پوريءَ طرح محسوس ڪئي هئي، جڏهن هن لکيو هو تہ "فرينچ انقلاب جي مشهور سہ-لفظي نعري-- آزادي، مساوات، اخوت-- جا پهريان بہ "پاوا" گذريل صديءَ کان باهمي مباحثي ۽ تڪرار ۾ الجهيل رهيا آهن: انسان ذات جي اِنهن ٻن عظيم ۽ اعليٰ آدرشن جي "هائو- نہ" ۽ "نٽ ڪٽ" جي ناتي جو، اسان جي دؤر ۾ ، هي هڪ اهڙو کيل رهيو آهي، جو اڪثر اهو الميي جي صورت وٺندو پئي رهيو آهي-- انقلاب جي جنگين جي الميي جي صورت-- جنهن ۾ ماڻهو ٻن آدرشن لاءِ هڪٻئي کان ڇڄي، جدا ٿي، پاڻ ۾ ائين وڙهندا رهيا آهن، ڄڻ اُهي هڪٻئي جا ضد آهن!......... ضرورت آهي تہ هنن ٻن آدرشن کي ملايو وڃي، اُنهن جو ناهہ ڪيو وڃي-- پورهئي ۽ پورهئي جي معاوضي يا موٽ ۾ مطابقت آڻڻ سان، فرض ۽ حق، آزاديءَ ۽ مساوات، فرد ۽ سماج، جَن (The Person) ۽ مهاجن (The Collectivity) جي وچ ۾ موافقت پيدا ڪرڻ سان."

بنيادي طور، ساڳيائي نتيجا، گذوگذ هڪ ٻيو سياسي مفڪر، جئڪس مارٽن (Jacques Maritain) بہ پيش ڪري چڪو هو، مثلاً هن پنهنجي

تعليمات ۾ ٻن قسمن جي جمهوريت جي ڳالهہ ڪئي-- يعني هڪڙي اصلي، جيوَ ڌارڪ (Organic) يا انسانيت واري (Humanistic) جمهوريت، ٻــي ديــالــو، ڪــشـــــاده دل (Liberal) يــا وچين ڊاول طــبـــقـــي واري (Bourgeois) جمهوريت. جنهن کي هن، ڌڪار جي انداز سان، نراجيت جي برقـعي ۾ ڍڪيل جمـهـوريت -Democratic anarchiste mas) (quee سڏيو هو. (٨)

هـاڻـي تـازو، ٻين بـہ ڪـيـتـرن سـيـاسـي عـالمن وانـگر، مـارس دوورگـر (Maurice Duverger) هنن ٻن جمهوريتن جي تطابق ۽ تفهيم، جوڙ ۽ ناهہ، جي روشن امڪان جي ڳالهہ ڪئي آهي، جنهن کي هن هم- مرڪزيت يا " ڪئي ٿيڻ جي ڇڪ "(Convergence سڏيو آهي. هن جو چوڻ آهي:

(الف) مغرب وارا ۽ مارڪس وادي، پنهنجن ڪن بنيادي اختلافن هوندي بہ هڪٻئي کي ڪافي ويجها آهن- جنهن جي ڪين بہ پوري پروڙ ڪانهي.

(ب) مغرب جي دنيا هاڻي تسليم ڪري ٿي تہ نت نئين سر اٿندڙ سياسي عداوتن ۾ سماجي ۽ اقتصادي سببن يا ڳالهين جو وڏو دخل رهي ٿو.

(ج) مارڪس وادي هاڻي تهذيبي ڳالهين کي وڌيڪ اهيت ڏيڻ لڳا آهن.

(د) مشرق ۽ مغرب جي "هم مرڪزيت" جمهوري سوشلزم جي نقطي تي، جتي ٿينءَ دنيـا جون قـومـون بـہ سـاڻـن وڏي هم شـريـڪ ٿين-- اڄ جي عالمي حالات جو منطقي رُخ توڙي منزل اِنهيءَ تصفيي يا نبيري ڏانهن آهن.

دوورگر جي پنهنجن لفظن ۾، "ارتقائي راهن ۾ هم مرڪزيت (ڪئي ٿيڻ جي ڇڪ)، اصل وانگر،اڄ بہ اهڙي ئي سجاڳ ۽ جاندار آهي...... ڏسڻ ۾ تہ واقعي ائين ٿو اچي تہ اڄ جون اڪثي وڏيل دنيائون، مشرق جي دنيا ۽ مغرب جي دنيا، پنهنجي پنهنجي موقف تي ايتريءَ تہ سختيءَ ۽ ضد سان قائم آهن، جو ٻنهي مان ڪابہ هم مرڪزيت ڏانهن وڌندڙ نظر نٿي اچي. سوويت يونين ۽ عوامي جمهوري ملڪ برابر ڪڏهن بہ سرمايہ داريءَ جا حامي ملڪ ڪونہ ٿيندا، ۽ يونائيٽيڊ اسٽيٽس آف آمريڪا ۽ مغربي يورپ جا ملڪ بہ ڪڏهن ڪميونزم کي خوشيءَ سان ڪونہ قبوليندا، پر ڏسجي ٿو تہ هي ٻئي دنيائون ٻن پنڌن سان سوشلزم ڏانهن وڌي رهيون آهن: هڪڙو مشرق جي دنيا جو

آزادي پسند ۽ ڪشاده دليءَ ڌانهن مائل پنڌ، ۽ ٻيو مغرب جي دنيا جو سماج پسند ۽ سماج واد يا اشتراڪيت ڌانهن مائل پنڌ. ائين عين ممڪن آهي تہ هي انهن جا پنڌ اوڪا ثابت ٿين ۽ هن پنڌ ۾ ڪين وڏيون رڪاوٽون آڏو اچن، ۽ اُن ۾ ڪين گهڻو وقت بہ لڳي ۽ وقت بوقت هو پوئتي موٽ بہ کائين ۽ ڪانئڻ ڪجهہ ڪجهہ رستي ڀِل بہ ٿئي. پر اڳتي وڌڻ ۽ ساڳيءَ هڪ منزل تي پهچڻ انهن جو يقيني آهي، اٽل آهي." (۹)

اِنهيءَ طرح، اسان جي دؤر ۾، جمهوريت جي هنن ٻن بنيادي پر نامڪمل تصورن جو تصفيو يا نبيرو تمام تڪڙو ۽ بيحد ضروري معلوم ٿئي ٿو- ڇو تہ اهوئي اڄ جي عالمي ثَنَاءُ جي هڪ مڪيہ جڙ ڪي اکوڙي ڪڍڻ جو هڪڙو وسيلو آهي، ۽ ٻيو تہ اهو هڪ جديد بين الاقوامي سياسي نظام جي قيام لاءِ تياريءَ جو پڻ هڪڙو وسيلو آهي، جنهن سياسي نظام کان سواءِ ڪو عمل ۾ اچڻ جهڙو ۽ سڀ لاءِ مفيد جديد عالمي اقتصادي نظام شايد ئي ممڪن ٿي سگهي. هن طرح جو تصفيو هيگل جي جدلياتي اصولن جي روشنيءَ ۾ (جن اصولن مارڪس ۽ اينجلس ڪي سندن فڪر جي اڪثر خيالن جي تشڪيل ۽ ترڪيب ۾مدد ڪئي) پڻ سمجهائي ۽ ثابت ڪري سگهجي ٿو- جيئن هيٺ چارٽ ۾ اِن قسم جي ابتدائي ڪوشش ڪئي ويئي آهي-

معاملو (مامرو) Thesis:

مغربي (بورجوا) جمهوريت

(آمريڪي ۽ فرينچ انقلابن مان ايريل).

(۱) سرمايہ داري سرشتي تي ٻيٺل.

(۲) آزاديءَ، ۽ سياسي حقن تي زور رکي ٿي.

(۳) آزاد جو ڪمپائيءَ ۽ شخصي مفاد جي بنياد تي، اقتصادي نظام جي پرورش ڪري ٿي.

ضد Anti- Thesis

مشرقي (اشتراڪي) جمهوريت

(روسي انقلاب مان ايريل).

(۱) اشتراڪي سرشتي تي ٻيٺل.

(۲) مساوات ۽ سماجي ۽ اقتصادي حقن تي زور رکي ٿي.

(۳) پيداواري ذريعن جي مشترڪ املاڪيت ۽ سماجي مفادجي بنياد تي اقتصادي نظام جي پرورش ڪري ٿي.

تصفيو (نبيرو) Synthesis

جمهوريت- سڄيءَ ڌرتيءَ لاءِ

(۱) بنيادي پيداواري ذريعن جي مشترڪ املاڪيت تي بيٺل پر ننڍن ۽ وچٿرن ڪاروبارن ۾ آزاد جوڪمپائيءَ جي قائل. (+)

(۲) آزاديءَ ۽ مساوات، ۽ سياسي حقن ۽ سماجي/ اقتصادي حقن جي وچ ۾ مطابقت چاهيندڙ ۽ قائم ڪرڻ جو مقصد رکندڙ.

(۳) مکيہ نموني اقتصادي نظام جو سماجي مفاد جي بنياد تي فروغ ڪندڙ، پر هڪ حد تائين شخصي مفاد ۽ پائيواريءَ کي بہ تسليم ڪندڙ.

(+) هيءَ ڳالهہ تہ سوشلسٽ ملڪن ۾ بہ ثابت ٿيل آهي تہ رياست لاءِ ننڍا ۽ وچٿري قسم جا ڪاروبار هلائڻ نفع بخش نہ آهن ۽ نہ وري اُهي ائين ڪاميابيءَ سان هلي ٿي سگهن ٿا. ٻئي پاسي، خود سرمايہ داري سرشتي هيٺ هلندڙ ملڪن ۾ اها ڳالهہ عام مفاد لاءِ نامناسب ۽ هرگز اُن جي موافق نٿي سمجهي وڃي، تہ ڳرا ڳرا صنعتي ۽ ٻيا ڪاروبار خانگي هٿن ۾ هجن. انهيءَ ڪري هتي مسئلو رڳو رهي ٿو تہ ڪٿي ۽ ڪيئن فرق ڪيو وڃي، تہ ننڍا ۽ وچٿرا ڪاروبار ڪهڙا، ۽ وڏا ۽ ڳرا ڪاروبار ڪهڙا؟ هيءَ ڪو اهڙو مسئلو ڪونهي، جيڪو حل نہ ٿي سگهي: ۽ اُن لاءِ ضروري ڳالهہ رڳي هيءَ ڪرڻي آهي تہ فيصلي ڪرڻ وقت اکرن ۾ اڙجي نہ بيهجي، شدت ۽ هٺ ڌرمي نہ ڪجي، بلڪ افاديت پسند ۽ لچڪدار رويو رکجي.

مطلب تہ جمهوريت، موجوده دؤر ۾، رڳو سياسي نٿي ٿي سگهي، ۽ نہ رڳي اقتصادي ۽ سماجي ٿي سگهي ٿي.

اُن کي سڄيءَ ڌرتيءَ لاءِ ٿيڻو آهي، ڪل انسان لاءِ- جيئن ٿامس مَن لکيو هو، " ڪليت (ڪل شيءِ، سيڪجهہ) انسان لاءِ آهي".

مارڪس جي اها چڪ هئي، جو هُن پاڻ کي گهڻي قدر، خاص طرح "اقتصادي انسان" تائين محدود رکيو، ۽ آمريڪي انقلاب جي باني جي اِها چڪ هئي، جو هنن پاڻ کي، خاص طرح "سياسي انسان" تائين محدود رکيو. فرينچ انقلاب پنهنجي سہ- لفظي نعري ۾، ڪنهن قدر هنن "ٻنهي انسانن"

(سياسي انسان ۽ اقتصادي انسان) کي نظر ۾ رکيو آهي، پر اُن جي اِها "آيت" اڄ تقريباً ٻه سو سال گذرڻ کان پوءِ به عملي صورت وٺي نه سگهي آهي.
ٻي عالمي جنگ کان فورن پوءِ مغربي جرمنيءَ لاءِ چانسيلر آڊينر(Adenaur) جي تشڪيل ڏنل سماجي جمهوريت (Soziale De-mocratie) ۽ اطالوي عوام لاءِ سندن وزيراعظم ڊي گيسپري (De Gasperi) جي تجويز ڪيل جمهوري مسيحيت (Democrazia Christiana) ٻيئي "ڪل انساني" آدرش تائين رسڻ جون ڪوششون ٿي سگهجن ٿيون، پر حقيقت ۾ هو حال پرست هئا ۽ حال پرستيءَ (Conservatism) يا مُرداريت جا ئي حامي هئا. ۽ انهيءَ ڪري هو رڳو سرمايه پسند ئي رهيا ۽ سندن ڪوششون سرمايه داريءَ جي بچاءَ تائين ئي محدود رهيون- هو نه سماجي بڻجي سگهيا ۽ نه مسيحي.
پر سوشلزم، مسيحيت وانگر، تاريخ ۾ هڪ بيحد طاقتور آيت آهي. ان کي نه نظرانداز ڪري سگهجي ٿو ۽ نه ان کي ٽاري ٿو سگهجي؛ ان کي فيصلہ ڪن انداز ۾ اڄ جي دؤر لاءِ جمهوريت جي تصور ۾ سموهڻو ۽ سمائڻو ئي آهي.
جيئن ڪهڙو وقت اڳي، ايمل درخيم (Emile Durkheim) چيو هو، "آزادي هڪ شاناٺتو آدرش آهي؛ پر اقتصادي محتاجيءَ ۾، اها گهڻيءَ ڪنهن قيمت جي، بلڪ ڪنهن ئي قيمت جي، ڪانهي." هيءَ ڳالهه نه رڳو ڪنهن قوم جي اندر فردن لاءِ صحيح آهي، پر خود قومن لاءِ به اِهڙي ئي صحيح آهي.
انهيءَ ڪري هن نئين قسم جي جمهوريت جي تعمير جي ضرورت شديد به آهي ۽ فوري ۽ وقتائتي به- ۽ هن منزل تي اُن کي جيڪڏهن عمومي طور قبوليو وڃي، ته ٻن مقابل سرشتن جي هم مرڪزيت ڏانهن مائل عمل ۾ تيز رفتاري اچي سگهي ٿي ۽ بني نوع انسان جي آئنده نسلن لاءِ ائين هڪ بهتر دنيا جي اڏاوت جا مضبوط بنياد پئجي سگهن ٿا.
اِهو ڪم، جنهن جي ائين متي ڳالهه ڪئي ويئي، ظاهر آهي ته تمام تڪڙو ۽ بيحد ضروري ڪم آهي، ڇاڪاڻ ته جيڪڏهن هم مرڪزيت کان اڳ ٻن سرشتن جي وچ ۾ محاذ آرائي ۽ مقابلو شروع ٿي ٿو وڃي، ته جيڪا

تباهي ۽ بربادي دنيا تي نازل ٿيندي، ان جي نتيجي ۾ انسان ذات پنهنجين سمورين تهذيبي حاصلاتن کان ڪن صدين تائين بلڪ ڪن ايامن تائين محروم ٿي ويندي.

انهيءَ ڪري جيترو جلد ٿي سگهي اوترو جلد دنيا جي هن ٻن مقابل سرشتن جي وچ ۾ مضبوط ۽ پائدار پُل ٻڌڻ گهرجي، ۽ اُن لاءِ هرهنڌ، هر وقت، هر ممڪن ڪوشش لازم آهي. هيءُ پُل، منهنجي خيال ۾، اهائي نئين قسم جي جمهوريت ٿي سگهندي، جنهن جو مقصد ٻن سرشتن ۾ موافقت ۽ مطابقت آڻڻ آهي- ۽ جيڪا بهترين ترجمان آهي فرينچ انقلاب جي عظيم الشان آدرش جي- جيڪو ان جي طاقتور ۽ جاندار، اٽل ۽ اڏول نعري ۾ مضمر هو- انسان آزاد هجن! انسان برابر هجن! انسان ڀائر هجن! فرينچ انقلاب جو سدا جيئرو ٽـ لفظي نعرو: آزادي (Librerte)! مساوات (Egalite)، اخوت (Fraternite)! ۽ هن تاريخي عمل ۾ اقوام متحده هڪ اهم ڪردار ادا ڪري سگهي ٿي ۽ ان کي اهو ڪردار ادا ڪرڻ به گهرجي- ۽ ان ۾ دنيا جي مغرب ۽ مشرق توڙي ان جي ٽئين حصي جي سيني صلح پسند تحريڪن کي ان جو هر طرح ساٿ ڏيڻو آهي ۽ هر صورت ۾ ڏيڻ به گهرجي.

حوالا

(۱) Fonseca Pimental

برازيل ملڪ جو هڪ مصنف ۽ بين الاقوامي انتظام ۽ اقتصاديت جو ماهر- هن وقت: (۱۹۸۰ع) پاڻ اقوام متحده ۾ بين الاقوامي سول سروس ڪميشن جي هڪ رڪن جي حيثيت ۾ ڪم ڪري رهيا آهن. سندن هيءُ قيمتي مضمون سماهي انگريزي اخبار "World Citizen" جي سياري ۱۹۸۰ع واري شماري مان ترجمي لاءِ کنيل آهي. (م. ا. ج)

(۲) رڪارڊ ٿيل تاريخي حقيقتن مان ثابت آهي تہ جمهوريت جي ماتر يومي هجڻ جي دعوا يونان کان سواءِ سنڌ جي سرزمين پڻ ڪري سگهي ٿي. ڏسجي مترجم جو مضمون "هڪ سڪو ٻہ پاسا"، "وطن دوست" پبليڪيشن جو پيو ڪتاب، "بلوچستان نمبر" جنوري ۱۹۷۸ع، حيدرآباد.

ص ص ٥- ١٠ (م ا ج)

(٣) Pericles (490- 429 B. c)؛ اٿينس جو رهواسي، مشهور راجنيتڪ اڳواڻ، فوجي جنرل، ۽ مقرر، جنهن پنهنجي دؤر ۾ اٿينس کي ترقيءَ، خوشحاليءَ ۽ ناموريءَ جي عروج تي پهچايو. (م. ا. ج)

(4) "The Ancient World", London and New York, Penguin Books, 1944, P. 103."

(5) Encyclopaedia of Social Sciences, relevant article.

(6) "Drei Form Democratic", Frankfurt- am- in, Euorpaische Verlagsansialt, 1968.

(7) "Das Problem der Freiheit", Stockholm, Bermann Fischer Verlog 1939. P. 25

(8) "Pyincipes d'iune polinqu Humaniste", New York, Editions de la Maison Francaise, 1944, pp 51- 57

(9) "Introduction la Politique", Paris Editions Gallimard, 1964. p. 367.

(حيدرآباد، سنڌ، 1982ع)

امن جي جنگ، انسان جي بقا لاءِ

(1)

دنيا ۾ جنگي هٿيارن گهٽائڻ ۽ ائٽمي هٿيارن تي مڪمل بندش وجهڻ جي سوال تي ويچارڪرڻ لاءِ، 7 جون 1982ع کان 9 جولاءِ 1982ع تائين، نيويارڪ ۾، اقوام متحده جي جنرل اسيمبليءَ جو خاص اجلاس ٿي گذريو. 12 جون تي شاهي جلوس جي صورت ۾، پنجن لکن ماڻهن جي عظيم اجتماع، دنيا جي مختلف ملڪن جي عيوضين جي اڳواڻيءَ هيٺ 9 ڪروڙ ماڻهن جي صحيحن سان، عالمي امن جي اپيل، اقوام متحده جي جنرل اسيمبليءَ جي هلندڙ اجلاس کي پيش ڪئي. اڄ، سڄيءَ دنيا جي بني نوع انسان، امن دوست وسيع انساني خلق، جون اکيون اقوام متحده ۾ کتل آهن. ڇوته امن جي هِن عالمي جنگ ۾ انسان جي فتح ئي حيات انسانيءَ جي بقا جي ضمانت آهي، ۽ اُن لاءِ بني نوع انسان اڄ اقوام متحده جي احساسَ ذميداريءَ ۽ ذي هوش ۽ پرعزم عمل ۾ ئي اميد رکي ٿو.

(2)

مغربي ملڪن جي "ناٽو" اتحاد هيٺ جيڪي آبدوز ڪشتيون فقط يورپ جي ڪنارن سان گشت ڪري رهيون آهن، انهن تي جيڪو بارود اِسٽور ٿيل آهي، اهو ايترو بارود آهي جيترو ٻيءَ عالمي جنگ جي سڄي عرصي ۾ سڄيءَ دنيا جي محاذن تي ڪم آيو......

آگسٽ 1945ع جي 9 تاريخ، جيڪو ائٽمي بم، انگلنڊ جي رضامندي سان، آمريڪا طرفان، جپان جي هيروشيما شهر تي اڇلايو ويو هو، اُن ۾ هڪ لک چاليهه هزار ماڻهو مُئا هئا. ٽن ڏينهن کان پوءِ، اهڙوئي ٻيو بم ناگاساڪي شهر تي اڇلايو ويو هو، جنهن ۾ سٺ هزار ماڻهو موت جو ٻڪ ٿيا هئا. مري ويلن هر ڏهن ماڻهن مان 9 ماڻهو نه فوجي هئا ۽ نه سياستدان. اُهي ٻار هئا، اهي مائرون هيون، اهي پوڙها مرد ۽ پوڙهيون عورتون هيون.....

1945ع کان وٺي 1982ع تائين، ايندي ايندي، اڄ دنيا ۾ مخالف محاذن تي بيٺل فوجن وٽ اهڙا ٻه نه پر پنجاهه هزار ائٽمي بم موجود آهن، جن جي گڏيل ڌماڪي جي طاقت 1945ع واري هيروشيما تي اڇليل بم کان ڏهه لک ڀيرا وڌيڪ موتمار آهي.......

اڄ جيڪڏهن يونائيٽيڊ اسٽيٽس ۽ سوويت يونين جي وچ ۾ جنگ ڇڙي پوي، ته اها ائين هوندي ڄڻ هڪ هڪ سيڪنڊ ۾ دنيا جي ٻي عالمي جنگ لڳي پوري ٿي، ۽ ان ۾ رڳو هڪ انگلنڊ تي هيروشيما جي بم جهڙا 5 هزار بم ڪري سگهن ٿا. جن سان ان ملڪ جو سڄو پنج ڪروڙ آدم هڪ ڀيرو نه، ٻه ڀيرا نه، پر ويهه ڀيرا، وري وري، مري سگهي ٿو.....

(3)

آمريڪا جي صدر، رونالڊ ريگن، ائٽمي لڙائيءَ جي حالت ۾ شهري بچاءَ جي هڪ رٿا جو اعلان ڪيو آهي. جنهن ۾ وڏن شهرن جو سڄو آدم لڏائي ٻهراڙيءَ ۾ نيو ويندو. آمريڪا جي جڳ مشهور نفسياتي ماهر، رابرٽ لفٽن، جيڪو اتان جي ييل يونيورسٽيءَ جو پروفيسر به آهي، صدر ريگن جي هن رٿا کي ”خود فريب ديوانگي“ سڏيندي، چيو آهي ته سڄيءَ شهري آباديءَ کي هن قسم جي شهري بچاءَ لاءِ رڳو تربيت ڏيڻ تي جيڪو بي انداز خرچ ايندو، اهو ائين سمجهبو ڄڻ بيڪار سڙي مٽيءَ جا ڍير ٿي ويو. ۽ ٻيو ته ائٽمي حملي کان اڳ ڪروڙن جي شهري آباديءَ کي ائين لڏائي ٻهراڙين ڏانهن وٺي وڃڻ جي ڳالهه سواءِ هڪ ظاهر ظهور بي عقليءَ ۽ چسائيءَ جي ٻي ڪا ڳالهه ڪانهي. آمريڪي ڪانگريس جي سب ڪاميٽيءَ آڏو پنهنجي راءِ جو اظهار ڪندي، پروفيسر لفٽن وڌيڪ چيو ته ائٽمي جنگ ۾ جيڪي چند ماڻهو ڪٿي بچي به ويا، اهي سڀ نفسياتي طور ايترا ته نستا ۽ بيجان هوندا، جو گهڻو وقت هو جيئرا ئي ڪونه رهي سگهندا...... رڳو آمريڪا جو انسان نه، پر بني نوع انسان، سڄي جو سڄو، ڌرتيءَ جي گولي تان ختم ٿي ويندو........

(4)

اعصابي گئس، جيڪا ٻيءَ عالمي جنگ ۾ پهريائين نازي جرمنيءَ ٺاهي هئي، سا هڪ انتهائي موتمار ڪيميائي جنگي هٿيار آهي. هيءَ گئس بي رنگ آهي،

بي سواد آهي، ۽ اِن ۾ ڪا بوءِ بہ ڪانهي. هيءَ گئس ساهہ وسيلي يا رڳو بت کي لڳڻ سان ڇُهجي، جسم جي اندر وڃي ٿي، ۽ سڄي اعصابي مانڊاڻ کي بگاڙي بيڪار ڪري ٿي ڇڏي، جنهنڪري هڪدم ماڻهو بوساتجي پوي ٿو، انڌو ٿي پوي ٿو، الٽيون ۽ دست اچڻ شروع ٿينس ٿا جيڪي جهلجي نٿا سگهن، ۽ ماڻهوءَ جي بت کي زوردار ڏڪڻي ولي ٿي وڃي، ۽ گئس جي ڪتل مقدار مطابق، چند ڪلاڪن ۾ سخت تڪليف ۽ عذاب هيٺ يا چند منٽن ۾ ئي ماڻهو لڇي لڇي مري ٿو وڃي.

پهرينءَ مهاڀاري لڙائيءَ ۾ هڪ لک ڪان ڪجهہ وڌيڪ ماڻهو اهڙيءَ هڪ هلڪي قسم جي گئس جي اثر هيٺ مئا هئا.

تازو ويٽنام ۾ آمريڪي فوج طرفان زهريلي ڪيميائي مادي جا بم ڪيرايا ويا هئا. جن جي اثر هيٺ لڳ ڀڳ ڇهن لکن پيٽ وارين عورتن پنگلا ۽ غير انساني قسم جا ٻار ڄڻيا. انهن بمن کي هيٺ ڪيرائڻ وارن آمريڪيُ فوجين ۽ هيٺ ميدان تي بيٺل سندن ساٿين مان بہ اٽڪل 40 هزار فوجي ان زهريليءَ گئس جا شڪار ٿيا.

اڄ آمريڪا جي جنگي اسلح خاني ۾ هڪ لک پنجاهہ هزار ٽن الڳ الڳ قسمن جي اهڙيءَ ڪيميائي زهريلي گئس جا گڏ ڪيل آهن، ۽ ان جو رڳو اڌائي پائونڊ وزن جو ننڍڙو مقدار بہ يورپ جي سڄيءَ چاليهہ ڪروڙ آباديءَ کي مارڻ لاءِ ڪافي آهي.

آمريڪا جي رِيگن سرڪار اُجا بہ وڌيڪ هنن ڪيميائي هٿيارن جي ايجاد ڪرڻ ۽ انهن جي پيداوار کي وڌائڻ جي ڪم ۾ مصروف آهي.

گذريل سال جي سيپٽمبر مهيني ۾ آمريڪي ڪانگريس 35 لک ڊالر منظور ڪيا تہ سندن آرڪناس رياست ۾ پائين بُلف نالي ڪارخاني ۾ زهريليءَ گئس جي پيداوار کي وڌايو وڃي، جتي اعصابي گئس جا ڀريل گولا ٺهي رهيا هئا. هڪ ڪروڙ 90 لک ڊالر وڌيڪ منظور ڪيا ويا تہ اُن ڪارخاني ۾ انهن گولن جي ٺاهڻ جي پراڻين مشينن کي نئين ۽ تيز مشينن ۾ بدلايو وڃي.

آمريڪي سرڪار ائين سڄي 1981ع جي هڪ سال جي دوران، جملي 53 ڪروڙ ۽ 20 لک ڊالر ڪيميائي هٿيارن جي پيداوار تي خرچ ڪيا. 1983ع جي بجيٽ ۾ ريگن سرڪار 70 ڪروڙ 30 لک ڊالر اعصابي گئس

جي ۾ پيرا ڦائندڙ بمن ناهڻ لاءِ منظور ڪيا آهن. جيڪي سندن ڌرتيءَ کان ڌرتيءَ تي مار ڪندڙ ۽ پڻ گهڻ-منزلائين راڪيٽ قسم جي فضائي مار ڪندڙ ميزائلن وسيلي اڇلايا ويندا.

هنن موتمار ميزائلن جو رکو اسٽور ڪري رکڻ بہ خطري کان خالي ڪونهي. گذريل چند سالن ۾ هنن گڏ ٿيل زهريلن ڪيميائي توڙي ائٽمي هٿيارن ۾ هڪ هزار اهڙا سوراخ ۽ سيرون ڏٺيون ويون آهن. جن لاءِ اختياريءَ وارن پنهنجي عوام کي اها طفل تسلي ڏيڻ ڪافي سمجهي تہ انهن سوراخن يا سيرَن مان ڪو خطرناڪ مادو اِچا سمي يا ڳڙي ٻاهر ڪونہ نڪري سگهيو هو! پر ست سال اڳ سندن ئي تڏهوڪي فوج جي سيڪريٽريءَ، هاورڊ ڪالووي، رکواعصابي گئس جي 828 اهڙن بمن کي ناس ڪرڻ جي سفارش ڪئي هئي، جو تہ اهي ويجهي ”ڊِنيوَ شهر جي آدم لاءِ اوچتيءَ آفت جو ڪارڻ بڻجي سگهيا ٿي.“

ريگن سرڪار هھڙن خطرناڪ انسان مار هٿيارن جي ناهڻ ۾ تيزي آڻڻ ۽ انهن جي ذخيره اندوزيءَ لاءِ تازو ظاهري سبب هيءُ ڏنو تہ سوويت يونين افغانستان ۾ زهريلي گئس استعمال ڪئي آهي؛ پر ٻن آمريڪي سائنسدانن- مٿيو ميسلسن جيڪو هاورڊ يونيورسٽيءَ جي سائنس ڊپارٽمينٽ جو سربراهہ آهي، ۽ اسٽيفن ميئر جيڪو اتان جي سياسي تعليم جي ڊپارٽمينٽ جو هيڊ آهي، انهن ”نيويارڪ ٽائمس“ جي 5 نومبر 1981ع واري پرچي ۾ اهڙن سيني الزامن جي هنن صاف لفظن ۾ ترديد ڪئي آهي: ”1950ع کان 1970ع تائين جي 20 سالن ۾ يونائيٽيڊ اسٽيٽس آمريڪا طرفان زهريلي ڪيميائي هٿيارن جي پيداوار ۾ لڳاتار واڌ کي ڏسندي، سوويت يونين 1970ع کان 1980ع جي ڏهن سالن ۾ بچاءَ جي مؤثر اپائن وٺڻ جي ڪوشش ڪئي. جن ۾ خاص طرح هنن جي اها ڪوشش هئي تہ پنهنجيءَ فوج کي گئس کان بچاءَ جي نقابن ۾ زرهن واپرائڻ ۽ ٻين اهڙن دفاعي اقدامن جي سلسلي ۾ تربيت ڏني وڃي...... يونائيٽيڊ اسٽيٽس جي جاسوسي کاتي کي ڏسجي ٿو تہ ڪا بہ اهڙي واضح ثابتي ملي نہ سگهي آهي تہ سوويت يونين 1970ع کان 1980ع جي ڏهن سالن ۾ جڏهن ٻنهي سرڪارين جي وچ ۾زهريلي بارود نہ ناهڻ جو معاهدو هو، ڪوبہ اهڙو بارود ناهيو.......

سوويت فوج جي خلاف، جو اهو چيو ويو تہ افغانستان ۾ هن زهريلي گئس جو استعمال ڪيو آهي، ان جي حقيقت شايد رڳو هيءَ آهي تہ هن ڪو غير موتمار ڪيميائي مادو، وڳوڙن کي ضابطي ۾ رکڻ لاءِ، ڳوڙهن آڻيندڙ گئس جهڙو، ممڪن آهي تہ اتي ڪم آندو هجي........"

(5)

تازو، مئي 1982 ۾، دنيا جي مذهبي ڪارڪنن جي عالمي ڪانفرنس سوويت يونين جي گاديءَ واري شهر ماسڪو ۾ ٿي گذري، جنهن ۾ سڄيءَ دنيا جي ماڻهن کي دردمندانہ اپيل ڪئي ويئي تہ هو متحد ٿي، هٿيارن جي ڊوڙ کي روڪڻ ۽ ائٽمي هٿياربنديءَ جي خاتمي لاءِ زوردار تحريڪ هلائين.

ڪانفرنس پنهنجي آڏو جيڪو هڪڙوئي محرڪ اصول رکيو هو، سو هيءُ هو: "دنيا جا مذهبي خدمتگار ۽ ڪارڪن زندگيءَ جي مقدس نعمت کي ائٽمي تباهيءَ کان بچائين."

ڪانفرس ۾ 110 ملڪن جا 500 عيوضي شريڪ ٿيا، جن ۾ دنيا جي سيني وڏن مذهبن جا ڪارڪن شامل هئا، جيئن مسلمان، عيسائي، يهودي، هندو، ٻڌ ۽ ٻيا. ڪئٿلڪ مسيحيت جي پوپ جان پال دوم پڻ پنهنجن ٻن عيوضين هٿان ڪانفرنس جي انتظامي ڪاميٽيءَ ڏانهن نيڪ تمنائن جو پيغام موڪليو هو.

هيءَ دنيا جي مذهبي ڪارڪنن جي ٻي ڪانفرنس هئي. پهرين اهڙي ڪانفرس جون 1977ع ۾ ڪڏ ٿي هئي، جنهن پنهنجي سامهون هيءُ مقصدي اصول رکيو هو: "دائمي امن لاءِ، هٿيارن جو خاتمو ۽ سڄيءَ دنيا جي قومن جي وچ ۾ انصاف ڀريا تعلقات." تاريخ ۾ اهو پهريون موقعو هو جڏهن دنيا جا اڪثر پاڻ ۾ اختلاف ڪندڙ مذهبي اڳواڻ ڌرتيءَ تي امن جي جنگ لاءِ هڪ هنڌ ۽ هڪ پليٽفارم تي گڏجي ويٺا هئا.

آمريڪا جي يونائيٽيڊ اسٽيٽس مان هِن ٻيري عزت ماب بلي گرهام هن امن ڪانفرنس ۾ شريڪ ٿيڻ لاءِ ماسڪو ويل هو. هو آمريڪا جي اِوئنجلسٽ مسيحي فرقي جو وڏو پادري آهي. هن جي ائين سوويت يونين ۾ وڃڻ تي آمريڪا ۾ هن جي خلاف ڪافي گهڻا چوٻول اُٿيا، ۽ خاص طرح اتان جي سرڪاري حلقن ۾ هن جيءَ اُن قدم کي وطن دشمن عمل سڏيو

ويو.

مسٽر بِلي گرهام ڪانفرنس کي مخاطب ٿيندي چيو: "اِن ۾ ڪو ذري جو به شڪ ڪونهي تہ انسانذات پنهنجي تاريخ جي ابتدا کان وٺي هيل تائين ههڙيءَ نازڪ ترين ۽ پُر خطر گهڙيءَ مان اڳي ڪڏهن بہ ڪانہ گذري آهي."

ڪانفرنس جي پڄاڻيءَ تي ڪافي گهڻن مذهبي اڳواڻن ماسڪو ۾ پريس ڪانفرنس بہ ڪئي، جن ۾ مسٽر گرهام بہ شامل رهيو. اخباري خاطن جي سوالن جا جواب ڏيندي، هن چيو تہ "ماسڪو جي رهائش منهنجي دل تي امٽ تاثرات ڇڏيا آهن." هن اُتي هڪ ديول ۾ عبادت ڪئي ۽ عبادتگذارن کي وعظ ڪيا ۽ خطبا ڏنا. هن چيو تہ "جيڪي ڪجهہ اهم ۽ ضروري ڳالهيون مون کي چوڻيون هيون، سي پوريءَ آزاديءَ ۽ روحاني جذبي ۽ خوشيءَ سان مون چيون."

ڪانفرنس ۾ الڳ الڳ مذهبي عيوضين- مسلمانن، عيسائين، ٻوڌين، يهودين ۽ ٻين- کي سوويت يونين ۾ موجود ڏسندي، هن چيو تہ "مون پاڻ کي هنن سيني جي بلڪل ويجهو محسوس ڪيو. آءٌ بپتسمي مسيحي آهيان ۽ جنهن ديول ۾ ويس سا پڪن ڪٽلڪ مسيحين جي هئي. پر اُن جي عبادت روح افزا هئي، ۽ اتي مون مذهبي راڳ ۽ خدائي ڪتاب جون سورتون ڏاڍي هيج ۽ ايمان سا پڙهجندي ٻڌيون ۽ منهنجو من روحاني مسرت سان ڀرجي ويو."

مسٽر گرهام چيو تہ "آءٌ پنهنجي دماغ ۾ هِتان سوويت يونين مان نوان تازا خيال ۽ اُمنگ کڻي پنهنجي ديس وڃان ٿو، ۽ منهنجي دل انساني عظمت جي پاڪيزه اُڌمن سان ڀريل آهي."

جڏهن ڪائنس پڇيو ويو تہ سوويت يونين ۾ ڪجهہ مسيحي معتقد جهليل آهن، تن بابت پاڻ ڇا ٿي چوڻ چاهيائون. تڏهن هن وراڻي ڏني تہ "يونائيٽيڊ اسٽيٽس ۾ اسين بہ اهڙن ماڻهن کي جهليندا آهيون، جيڪي غلطڪار هوندا آهن. منهنجي پنهجي ديول ۾ ڪڏهن اهڙي قسم جا ماڻهو ايندا آهن، ۽ مون پاڻ پوليس کي اطلاع ڏيئي انهن کي جهلائي ٻاهر ڪڍائي ڇڏيو آهي."

آخر ۾ مسٽر گرهام دنيا جي مختلف ملڪن ۾ مسيحي ڪليسا جي الڳ الڳ حيثيت جي پيٽ ڪندي، ٻڌايو تہ "برطانيہ ۾ انگليڪن ڪليسا جو درجو رياستي ڪليسا جو هو ۽ اها اتي رياست جي ضابطي ۾ هئي. پر سوويت يونين ۾ ڪليسا آزاد هئي، ڇاڪاڻ تہ رياست سان ان جو ڪو واسطو ڪونہ هو. آءٌ سمجهان ٿو تہ جيئن يونائيٽيڊ اسٽيٽس يا سڄيءَ مغربي دنيا ۾ مشهور ڪيو ويو آهي، ان جي اُبتڙ سوويت يونين ۾ ڪافي گهڻي آزادي آهي، ڇاڪاڻ تہ هتي سوين هزارين ديوليون ۽ ٻيا عبادتگاهہ آهن، جي کليل آهن ۽ پنهنجو پنهنجو ڪم ڪري رهيا آهن."

(6)

گهربل ڏوهاري (نظم)

سڙي پسم ٿيل گهمساني ڏرتيءَ جي گولي تي
ٻڌي سگهجن ٿا، خيال ئي خيال ۾،
آواز ڪن سياستدانن جا؛
"اسان کي خبر ڪانہ هئي
"اسين غلط هئاسين
"اسان ڳالهہ کي گهٽ ٿي سمجهيو
"اسين ايترا سياڻا نہ هئاسين."

پر شامت ڪان پوءِ........
ڪنهن جو تہ آواز ئي ڪونہ هوندو
نہ تہ ڪو ٻڌڻ وارو ئي هوندو.
پر اسين سندن قبوليتون هينئر ئي ٻڌون ٿا
۽ هينئر ئي ڪوليون ٿا
هنن جي چسائي، هنن جو ڏوهہ
هينئر ئي سچاٽپ ڪرايون ٿا هنن جي-
گهربل ڏوهارين جي-
ڳوليون ٿا ۽ جهليون ٿا هنن کي،

تہ صادر ڪري سگھون،
رڙيون ڪري يا پنهنجي دلين ۾
هنن جي خلاف فتوا
پنهنجي فتوا
وقت جي فتوا......

(جرڊ بنشن، هڪ جرمن شاعر)

•

امن (نظم)

امن آهي-
مثلاً اڄ
جڏهن اسين جاڳون ٿا، ۽
ويون ٿا پنهنجي ڪم تي،
مٿي ڏسون ٿا آسمان ڏانهن
جيڪو نيرو آهي.

امن آهي-
ٻاهر، پري پري جو گوڙ
رستن تي ايندڙ ويندڙ گاڏين جو
ماڻهن جو.

امن آهي رتائن رتڻ جو
شام لاء
سياڻي لاء -
۽ ان اعتبار جو تہ اهي پوريون ٿي سگھنديون.

امن آهي وقت جو.
جو ڪجھہ ڪرڻو آهي ان جي ڪرڻ جو.

امن آهي هڪ ٻارُ
جيڪو اسڪول ويو آهي
۽ وري ايندو،
۽ هڪ دوست، ڏور ڏيهہ جو دوست،
جيڪو اوچتو اچي در کڙڪائي ٿو-
ڳالهين ڪرڻ لاءِ، شعر ٻڌڻ ۽ ٻڌائڻ لاءِ.

امن آهي-
ماڻهو جيڪي گهٽين ۾ بي خوف گهمن ٿا
ڀنهي پاسن کان اَين بيٺل گهرن جي وچ ۾؛
۽ وڻن تي پچندڙ ميوو-
اُن جا رنگ، ان جو رس، اُن جي ڳر.

امن خبر آهي
تہ سرءُ جو سج چمڪي پيو
سڄي يورپ تي
کيتن تي ۽ ٻَهَڻَ جي وڻن تي
موڙن تي، ندين تي، ۽ شهرن تي.

امن آهي اسان وٽ بچيل وقت-
۽ جڏهن جنگ شروع ٿيندي
اُهو ختم ٿي ويندو.....

(اِفي هارڊر، ڊينمارڪ جو هڪ شاعر)

(حيدرآباد، سنڌ، 1982ع)

بامقصد فلسفو

(ترجمو)

انسانَ جسم جي لحاظ کان تہ مادو آهي ٿي، پر سندس ساهہَ جنهن سان سندس جياپو آهي، اهو بہ سندس جسم جوئي عمل آهي- ۽ روح، آتما، پراڻ، دم، Breath, Spirit, Soul فقط ڀين ڀين ٻولين ۾ "ساهہ" جا (لغوي بنياد کان "هوا" جا، "هوا جي کڻڻ ۽ ڇڏڻ" جا) ڀيا ڀيا نالا آهن. ائين مڃڻ، يعني هيءُ تہ جسم جيڪو مادو آهي، ساهہ اُن جو عمل آهي، جسم ۽ ساهہ اِن معنيٰ ۾ هڪ آهن؛ ۽ ساهہَ جسم جي عمل يا پيداوار هجڻ سبب، جسمُ پهرين آهي ساهہ پوءِ آهي- ائين مڃڻ، جسم جي اوليت کي، ان جي اصلَ يا بنياد هجڻ کي، جڙ هجڻ کي مڃڻ- جڙواد جِي، ماديت جِي، Materialism جِي سوچ ليکجي ٿي. اُن جي ابتڙ مڃڻ، يعني حقيقت جي بنياد تي بيٺلَ اُن سچيءَ سوچ کي اُبتو ڪري مڃڻ- تہ ساهہ پهرين آهي جسم پوءِ، ساهہ جو عمل يا پيداوار جسم آهي، ساهہ ۽ جسم بہ الڳ الڳ بلڪ اُبتڙ شيون آهن- ائين مڃڻ آتم واد جِي، روحانيتِ جِي، جسم کان ٻاهر جِي، Meta_ Physical، مابعدالطبيعات جِي، مايا واد جِي، تصوريت جِي، Idealism جِي، سوچ آهي.

اِن طرح ماديت ۽ تصوريت جا فلسفا هڪٻئي جي مقابل سوچ جا سلسلا آهن، طريقا آهن، ۽ ٻنهي جا مقصد بہ جدا جدا آهن. لينن جو چوڻ آهي تہ "فلسفي ۾ ڌرين جي ڪشمڪش جو منظر ضرور ڏسڻ ۽ سڃاڻڻ گهرجي- ڪشمڪش، جيڪا جديد سماج ۾ مخالف طبقن جي لاڙن ۽ نظرين جو عڪس هجي ٿي. اڄ جو فلسفو اوتروئي جانبدار آهي، پاسدار آهي، جيترو اهو ٻہ هزار سال اڳي هو. بنيادي طور فلسفي ۾ جيڪي ڌريون مقابل بيٺل آهن، سي بہ ٻہ آهن؛ ماديت کي مڃيندڙ ڌر ۽ تصوريت کي مڃيندڙ ڌر. تصوريت رڳو هڪ آڳهاريل ۽ اوجاريل صورت آهي ويساهپ (Fideism) جِي، ويساهہ وسوڙپ يا اند- وشواس (Superstition) جِي، جا پوريءَ طور پنهنجا هٿيار پنوهار رکي ٿي، پنهنجن وسيع نظامن ۽ انتظامن سان آهي، ۽

لڳاتار عوام تي اثرانداز رهندي پئي آئي آهي- ٿوري ۾ ٿورو به فلسفي جي فڪر ۾ ڪو لوڏو اچي ٿو، تہ اُن کي چڪيو مڪيو، موڙيو مروڙيو، اها پنهنجي پاسي ڪيو ڇڏي" (لينن جو فلسفي تي ڪتاب "ماديت ۽ تجربائي تنقيديت" ص 347). مطلب تہ تصوريت ڪيتريءَ بہ ۽ ڪهڙيءَ بہ پنهنجي جديد صورت ۾ پاڻ کي پيش ڪري، اها ساڳيو پنهنجو "معروضي طبقاتي ڪردار" ادا ڪري ٿي، جيڪو انساني تاريخ ۾ هميشہ اُن ادا ڪيو آهي؛ ۽ اُهو آهي "ويساهيَن جي، انڌو وشواسيَن جي، پوريءَ پوريءَ سچيءَ خدمت جو ڪردار، تہ جيئن اُنهن جو ڪڏهن ڪڏهن شڪ ۽ سوالن ۾ ويڙهجي ويندڙ منَ شانت ٿئي ۽ شانت رهي!"

ائين ويساهپ، (ويساهہ وسوڙپ،) در اصل ايمان (Faith) جي واٽ آهي. ويساهي اُهي هوندا آهن، جيڪي علم کان انڪاري ٿي بہ ايمان کي پاڻ وٽ جاءِ ڏيندا آهن. فلسفي ۾ تصوريت جو مکيہ رُخ ۽ پڻ سماجي ڪردار اِهو هوندو آهي.

عام طور ائين ويساهيو ۽ پڻ وسهيو ويندو آهي تہ ايمان جو سچو واسطو دنيا ۽ اُن جي شين کان بالاتر ۽ پري هوندو آهي! پر لينن جي نقطي نگاهہ کان ڳالهہ ان جي بلڪل ابتڙ هوندي آهي. دنيا ۾ طبقاتي ويڇي ۽ طبقاتي پرماريت تي ٻڌل سماج جي قائم رکڻ لاءِ جن هٿيارن ۽ وسيلن جي ضرورت هوندي آهي، اُنهن ۾ ايمان جو هٿيار هميشہ هڪ تمام وڏو اثرائتو هٿيار هوندو آهي. ايمان جو ٻاهريون روپ، دؤر دؤر ۾، ۽ ملڪ ملڪ ۾، بدلجي سگهي ٿو. پر مختلف جاين تي ۽ تاريخ جي مختلف دورن ۾ اهو ڪهڙو بہ روپ اختيار ڪري، هڪ ڳالهہ سا اُن جي هميشہ ساڳي رهي ٿي. اها ڳالهہ آهي اُن جي اُها فرضيت يا مڃتا تہ دنيا ۾ يا سماج ۾ شيون جيئن آهن، اهي ائين ڪن اهڙن سببن يا عوامل ڪري آهن، جن جو ظاهري دنيا جي سببن يا عوامل سان واسطو ڪونهي- اُهي انهن کان جدا آهن، ٻيا آهن؛ اُهي سچيءَ پچيءَ مادي دنيا جي ڳالهين هئڻ بدران- دنيا جنهن ۾ ماڻهو سچ پچ رهن ٿا، ۽ جيڪا رواجي طور ڄاتل سڃاتل آهي ۽ جيئن پوءِ تيئن وڌيڪ انسانن جي تصرف ۽ قبضي ۾ ايندي وڃي ٿي- اُهي ڳالهيون انساني ڄاڻ کان ٻاهر، اُن کان مٿي، فرض ڪيون وڃن ٿيون، ۽ اُنهيءَ ڪري ماڻهن جي ممڪن عمل دخل جي

رسائيءَ ڪان پري آهن. ظاهر آهي تہ طبقاتي سماج ڪي محفوظ رکڻ جي خيال ڪان اهڙيءَ ميجتا يا فرضيت جي ڪيتري نہ وڏي اهميت ٿي سگهي ٿي، ۽ آهي! غلام پنهنجي غلاميءَ سان، ۽ ڪيتَ ڪمي پنهنجي ڪيتَ ڪمائيءَ سان ريجهي ويهي ٿو- ڪم از ڪم اُن حد اندر جنهن ۾ اُن کي ان جي تابع رکيو ويجي ٿو. اهڙيءَ ميجتا جي تابعداري اِها ڳالهہ ناممڪن، بلڪ گناھ، بڻائي ڇڏي ٿي تہ موجود صورتحال کي بدلائجي- جنهن ۾ ڪنهن سماجي بي انصافيءَ ۽ سماجي ناحق کي بدلائڻ جِي ٿي ڳالهہ ڇو نہ هجي! سماجي ناحق کي، انهيءَ ڪري، نظرانداز ڪرڻو آهي، اُن جو بهرحال مقابلو ڪرڻو ڪونهي. اِهو هڪ اڻ گسُ طريقو آهي، جنهن سان ماڻهو اُن کي، يعني سماجي ناحق کي، تسليم ڪن ٿا يا زندگيءَ جو معمول سمجهي ويهن ٿا. مختلف رستن سان فلسفي جيِ هيءَ تصوريت اهڙيءَ ويساهپ، اهڙي ايمان ۽ ويساهپ، جِي پوري پوري ۽ سچي خدمت ڪري ٿي. ۽ اِن ۾ لينن اسان کان گهري ٿو تہ اُن جو طبقاتي ڪردار اسان کي ڏسڻ ۽ سڃاڻڻ کپي.

هن تصوريت جي مقابلي ۾، ماديت، جدلي ماديت، اسٽالن جي وصف مطابق، ”مارڪس ۽ لينن جي ڏر جو، اُنهن جي پارٽيءَ جو، فلسفو آهي، عالمي نظريو آهي،“ جنهن جو بہ هڪ سماجي ڪردار آهي، ۽ اُن طرح اُهو بہ جانبدارُ آهي، پاسدارُ آهي، ۽ اُن جو بہ هڪ مقصد آهي.

(م.ا.ج)

پارٽي فلسفو

جَدلي ماديت جي وصف، يعني هيءَ تہ ”اُها مارڪس ۽ لينن جي پارٽيءَ جو فلسفو آهي.“ گهڻن سياستدانن کي ۽ گهڻن فيلسوفن کي بہ ضرور عجيب لڳندي، پر جيسين اسٽالن جي اِن وصف کي پهرين اسين نہ سمجهنداسين تيسين جدلي ماديت کي سمجهڻ شروع ئي نہ ڪري سگهنداسين.

اچو تہ انهيءَ ڪري پهرين اهو سوال پڇون تہ فلسفي کي پارٽي- فلسفي جي وصف ڏيڻ مِ، يا- چاڪاڻ تہ هڪ پارٽي سدائين هڪ طبقي جي سياسي ترجمان آهي- فلسفي کي طبقي جي (يا طبقائي يا طبقاتي) فلسفي جي وصف ڏيڻ مِ، فلسفي جو ڪهڙو مطلب يا خيال موجود آهي.

فلسفي جو گهڻو ڪري مطلب هوندو آهي دنيا بابت، ۽ دنيا مِ انسان ذات جي درجي يا اهميت ۽ آئيندي بابت، اسان جي عمومي يا مجموعي ڄاڻ، يا اسان جو اُن بابت مجموعي خيالَ.

ان مان ائين ثو معلوم ٿئي تہ اسان مان هرڪنهن جو، يا هر ڪنهن وٽ، ڪونہ ڪو فلسفو، يا ڪونہ ڪو قسم فلسفي جو، ڪونہ ڪو دنيا بابت عمومي ويچار، موجود آهي. پوءِ اسان ڪٿي ڪڏهن اُن تي ڪو بحث نہ ڪيو هجي يا بحث ڪرڻ سگهيوئي نہ هجي. اسان مان هرڪو، بهرحال، فيلسوفي خيالن جي اثر مِ يا اثر هيٺ رهي ٿو، پوءِ اسان انهن تي ڪٿي پاڻ ڪو ويچار ئي ڪڏهن نہ ڪيو هجي ۽ اُنهن کي اسين بيان بہ نہ ڪري سگهندا هجون.

ڪي ماڻهو، مثال طور، سمجهن ٿا تہ هيءَ دنيا رڳو ”پڳهر هارڻ“ ۽ ”ڳوڙهن ڳاڙڻ“ جي جاءِ آهي، ۽ اُن مِ اسان جو هيءُ جيئڻ رڳو هڪ ٻيءَ ۽ بهتر دنيا مِ ٻئي هڪ بهتر جيئڻ لاءِ تياري آهي . انهيءَ طرح هو ائين مڃيندا آهن تہ جو ڪجهہ اسان جي مٿان نازل ٿئي اُهو اسان کي صبر سان سهڻ گهرجي، اُن تي اسان کي لچڻ پُڇڻ نہ گهرجي، بس پاڻ جهڙن ٻين انسانن لاءِ ٿوري گهڻي جا چڱائي ٿي سگهي اسان کي گهرجي تہ اها ڪندا هلون. فلسفي جو، عالمي نظريي جو، هڪ قسم اهو آهي.

ٻيا ماڻهو آهن، جي سمجهن ٿا تہ هيءَ دنيا هڪ ميدان آهي، جتي هرڪو

پنهنجيءَ ڊوڙ ۾ لڳل آهي. هتي بس دولت ميڙجي ۽ خوش رهجي، ۽ پنهنجي سر بخت جو خير گهرجي، يعني جيئن جٽين ۽ پنهنجن پراون کان پنهنجي بچاءَ جو خيال ڪجي. فلسفي جو، عالمي نظريي جو، اِهو ٻيو هڪ قسم آهي. ۽ ائين فلسفي جا، يعني زندگيءَ جي ويچار جا، عالمي نظريي جا، ڪيئي ٻيا قسم هجن ٿا.

پر ائين اسان جو ڪهڙو به ڪٿي فلسفو يا عالمي نظريو هجي، اُن کي وري به تفصيل سان ۽ هڪ سلسلي ۾، هڪ رٿا ۾، بيهارڻو آهي، جنهن سلسلي يا رٿا ۾ آجائي نموني جا، ڏنتليل، عام فهم ۽ عام پسند ويساهه ۽ لاڙا بدلجي، ٿورا يا گهڻا ڳتيل لهيل ۽ ڪنهن ترتيب ۽ رشتي ۾ ٻڌل عقيدا معلوم ٿين. ۽ اِهو ڪم فيلسوف ڪن ٿا.

فيلسوف جڏهن اهو عام خيالن، راين، انومانن ۽ اصولن جي ترتيبڻ جو ڪم پورو ڪري بيهن ٿا، تڏهن، اڪثر، جو ڪجهه هو پيش ڪن ٿا، اُهو هڪ پيچيدو، هڪ خيالي ۽ سمجهڻ ۾ تمام هڪ ڏکيو فڪري سرشتو ٻڻجي پوي ٿو. پر جيتوڻيڪ نسبتاً فقط ڪي ٿورا ماڻهو هوندا آهن، جيڪي فيلسوفن جي ترتيب ڏنل انهن فڪري سلسلن يا رٿيل سرشتن ۽ نظامن کي پڙهندا ۽ سمجهندا هجن، تہ بہ اُهي فڪري سلسلا يا فلسفا، بهرحال، عملي طور، معاشرن ۾ وڏا وڏا ۽ وسيع اثر رکي سگهن ٿا ۽ رکن ٿا. ڇاڪاڻ تہ جڏهن فيلسوف ڪن راين ۽ عقيدن کي ترتيب ۽ سلسلو ڏين ٿا، تڏهن اُهي وڌيڪ مضبوط ۽ طاقتور ٿين ٿا، ۽ انهن کي وسيع عوام ۾ پکيڙڻ بلڪ انهن تي اُهي مڙهڻ ۽ عام ڪرڻ ۾ مدد ملي ٿي. انهيءَ ڪري ڪنهن نہ ڪنهن طرح، فيلسوفن جي اثر ۾ هرڪو اچي ٿو، اُنهن کان هرڪو متاثر ٿئي ٿو- پوءِ ڪنهن انهن جا ڪتاب يا دفتر ڪڏهن پڙهيا يا هٿ ۾ ڪٿي ڏٺا هجن يا ڏٺا بہ نہ هجن.

ان صورتحال ۾، اسين فيلسوفن جي فڪري سلسلن يا سرشتن کي ڪُلي طور اصلوڪا يا طبعزاد، يعني سڄي جا سڄا ڪنهن طرح سندن انفرادي ذهني عمل جي پيداوار نٿا چئي سگهون. ائين سو برابر آهي تہ خيالن يا راين جي ترتيب، انهن جي اظهار جي جوڙجڪ ۽ جيڪا تحريري صورت، ٻوليءَ جي ادا يا سلسلو انهن کي ڏنو ويجي ٿو، اُهو ڪم هِن يا هُن مخصوص فيلسوف ڏانهن منسوب ڪري سگهجي ٿو. پر خود خيال ۽ رايا، پنهنجي وڌ ۾ وڌ

مجموعي صورت يا رُخ ۾، انهن خيالن ۽ راين جي سماجي بنيادن تي بيٺل هجن ٿا. جيڪي وقت جي سماجي جهانجهرائين (يعني، ڪمن ڪارين ۽ ڪارگذارين) ۾ سماجي لاڳاپن جا عڪس هجن ٿا، ۽ جيڪي، انهيءَ ڪري، فيلسوفن جي خاص متن مان، نهيل ٺڪيل شڪل ۾، جيئن جا تيئن، نڪري ٻاهر ڪونہ ٿا اچن.

ڳالهہ جي هن ننڍ ڪان پوءِ اسين اڳتي ٿا وڌون. ڇاڪاڻ تہ سماج طبقن ۾ ورهايل آهي- ۽ سماج هميشہ کان طبقن ۾ ورهايل رهيو آهي، تڏهن کان جڏهن کان اُن جا قديم اشتراڪي راڄ واوڪر ٿيا، يعني سمورو تاريخي دور جنهن سان فلسفي جي تاريخ وابستہ آهي- انهيءَ ڪري جيڪي بہ ڀانت ڀانت جا رايا ۽ خيال سماج ۾ رائج آهن، اهي هميشہ الڳ الڳ طبقن جي نظرين جا اظهار آهن. انهيءَ ڪري، نتيجي طور، اسين ائين چئي سگهون ٿا تہ فيلسوفن جا مختلف فڪري سلسلا يا نظام بہ هميشہ ڪونہ ڪو طبقاتي نظريو ظاهر ڪن ٿا. اُهي حقيقت ۾ ڪنهن نہ ڪنهن طبقي جي راين ۽ ويچارن جي ترتيب ۽ سلسلائي جوڙ-جڪ کان وڌيڪ، ياڪنهن هِن يا هُن خاص طبقي جي نظرين کان وڌيڪ ڪجهہ نہ آهن.

فلسفو هميشہ طبقي جو فلسفو هجي ٿو، ۽ هميشہ ائين رهيو آهي. فيلسوف ڀلي ڪٿي چون تہ ائين ناهي، پر اِن سان حقيقت بدلجي نٿي سگهي.

اِن جو سڌو سنئون سبب هيءُ آهي تہ ماڻهو سماج کان الڳ ٿي، ۽ اِنهيءَ ڪري طبقاتي مفادن کان ۽ طبقاتي ڪشمڪشا کان، جيڪا سماج تي ڇانيل آهي، الڳ ٿي، نٿا سوچين ۽ نہ سوچي سگهن ٿا- بلڪل ائين جيئن هو، اِن طرح الڳ ٿي، نہ جيئن ٿا، نہ جي سگهن ٿا، ۽ نہ ڪجهہ ڪن ٿا، نہ ڪجهہ ڪري سگهن ٿا. فلسفو هڪ عالمي نظريو هجي ٿو (جيئن مٿي چيو ويو)- يعني عالَم کي، بني نوع انسان کي، ۽ عالَم ۾ انسان ۽ انسان جي درجي يا اهميت کي سمجهڻ جي هڪ ڪوشش. ان طرح جُو نظريو ظاهر آهي تہ طبقاتي نظريي کان سواءِ ٻيو ڪجهہ ٿي ئي نٿو سگهي، ۽ فيلسوف بہ هڪ طبقي جي ئي سوچيندڙ ترجمان طور ڪم ڪري ٿو. ٻيءَ طرح ٿي بہ ڪيئن ٿو سگهي؟ فلسفا ڪائنات جي ڪنهن ٻئي گرهہ تان تہ درآمد ڪونہ ٿا ڪيا وڃن، اُهي ڌرتيءَ تي ئي پيدا ٿين ٿا ۽ ماڻهو انهن کي پيدا ڪن ٿا- ماڻهو، جيڪي چاهين يا نہ چاهين، موجود طبقاتي لاڳاپن ۽ طبقاتي ڪمشڪشائن ۾

قاڻل هجن ٿا. انهيءَ ڪري فيلسوفَ پنهنجي بابت ڇا بہ ڪٿي چون، پر ڪوبہ فلسفو اهڙو ڪونهي جيڪو طبقاتي ڪشمڪشائن بنسبت طبقاتي نظريو رکندڙ نہ هجي، يا جيڪو اِن سلسلي ۾ جانبدار يا پاسدار هجڻ بدران غيرجانبدار يا غير پاسدار هجي. ڪيتري بہ اسين پڇا ڳاڇا ۽ ڳولا ڪريون، ڪيتري بہ اسين تحقيق ڪريون، اسان کي ڪوبہ غير طبقاتي، غير پاسداري، بي ريا فلسفو ملي نٿو سگهي.

اها ڳالهہ ذهن ۾ رکندي،اسين ڏسنداسين تہ ماضيءَ جي سيني فلسفن، ڪنهن نہ ڪنهن طرح، نام نهاد "پڙهيل"، "تعليم يافتہ"، طبقن يعني استحصالي يا پرماري طبقن جا نظريا پيش ٿي ڪيا. مجموعي طور، سماج جا اڳواڻ يا معتبر ماڻهو ئي هجن ٿا، جيڪي سلسلي بند فلسفن جي شڪل ۾ پنهنجا خيال ۽ رايا ظاهر ڪن ٿا ۽ پکيڙين ٿا. ۽ جديد پورهيت (پرولتاري) طبقي جي ايرڻ تائين، جيڪو سرمايہ داري نظام جي ئي مخصوص پيداوار آهي. سماج جا اڳواڻ يا معتبرَ هميشہ استحصالي يا پرماري طبقا ئي رهيا آهن. انهن جو ئي نظريو آهي، جيڪو فلسفي تي ڇانيل رهيو آهي، بلڪل ائين جيئن هو پاڻ سماج تي ڇانيل رهيا آهن.

اِن مان اسين رڳو هيءَ نتيجو ڪڍي سگهون ٿا تہ "پورهيت طبقو جيڪڏهن اڄ چاهي ٿو تہ هو سماج جي معتبري حاصل ڪري يا ان جي اڳواڻپ تي اختيار حاصل ڪري، تہ ان کي پنهنجو طبقاتي نظريو فلسفي جي صورت ۾ ظاهر ڪرڻو پوندو، ۽ اُن کي انهن فلسفن جي مقابل آڻي بيهارڻو پوندو، جيڪي پرمارن جي نظرين جو اظهار ڪن ٿا ۽ انهن جي مفادن جو دفاع ۽ پاسداري ڪن ٿا.

لينن پنهنجي ڪتاب، "فريڊرڪ اينگلس"، ۾ لکيو آهي تہ پورهيت طبقي جي جيڪا خدمت مارڪس ۽ اينگلس سرانجام ڏني آهي، اُها، ٿورن لفظن ۾، هيئن بيان ڪري سگهجي ٿي تہ هنن پورهيت طبقي کي پاڻ سڃاڻڻ ۽ پنهنجي وجود کان باشعور ٿيڻ سيکاريو، ۽ خوابن جي جاءِ تي علم ڏنو."

مارڪس ۽ اينگلس جي يادگار جي نقاب ڪشائيءَ جي موقعي تي تقرير ڪندي، لينن چيو هو: "مارڪس ۽ اينگلس جي اسان لاءِ هڪ تاريخي عظيم ڀلائي هيءَ آهي تہ هنن سائنسي ڇنڊڇاڻ ۽ ڇڪاس وسيلي ثابت ڪيو تہ سرمايہ داري نظام جو زوال اڻ ٽر هو ۽ ان جي اشتراڪي نظام ۾ تبديل ٿيڻ

اڻ ٿر هئي، جنهن ۾ ماڻهوءَ هٿان ماڻهوءَ جي وڏيڪ ڦرمار يا پرماريت ڪانہ ٿيندي .... هن سيني ملڪن جي پورهيتن (Proletarians) کي پنهنجي فرض کان، پنهنجي ڪردار کان، پنهنجي منصب کان باخبر ڪيو، ۽ اهو هيءُ تہ انهن کي سڀ کان اڳ هن ڪشمڪش ۾ سيني پورهئي ۾ ڳهندڙ ۽ پرماريت جي شڪار ٿيندڙ عوام کي ملائي، پنهنجي چوڌاري منظم ڪرڻو آهي."

پورهيت طبقي کي "پاڻ سڃاڻڻ ۽ پنهنجي وجود کان باشعور ٿيڻ" ۽ پنهنجي چوڌاري "سيني ڪم ۾ ڳهندڙ ۽ پرماريت جي شڪار ٿيندڙ خلق" کي گڏ ٿيڻ جي تعليم ڏيندي، مارڪس ۽ اينگلس پورهيت طبقي جي انقلابي فڪر جو بنياد وڌو ۽ ان کي منظم ڪيو. جنهن سان اُها هڪ راهہ روشن ٿئي ٿي جنهن تي هلندي، پورهيت طبقو سڄيءَ سرمايہ دارانہ. ملڪيت دارانہ پرماريت جي عذاب مان جان ڇڏائي، ماڻهن جي وسيع خلق جي اڳواڻيءَ جا اختيار حاصل ڪري سگهي ٿو ۽ ان طرح سڄي سماج کي هڪ پيرو پيهر، ۽ هميشہ لاءِ، هر ظلم کان ۽ ماڻهوءَ هٿان ماڻهوءَ جي هر پرماريت کان آزاد ڪري سگهي ٿو.

مارڪس ۽ اينگلس هيءَ ان دور ۾ ڳالهہ ڪئي هئي جڏهن سرمايہ داري نظام اڃا اُسري ۽ اڳتي وڌي رهيو هو ۽ جڏهن پورهيت طبقي جون قوتون اڃا ابتدائي طور تحرڪ ۾ اچي ۽ منظم ٿي رهيون هيون. انهن جي فڪري سلسلي کي ليني ان دور ۾ اڳتي وڌايو جڏهن سرمايہ داري نظامُ هڪَهٽي سرمايہ داريءَ ۽ سامراج جي آخري ڏاڪي تي رسي چڪو هو، ۽ جڏهن پرولتاري (پورهيتن جو) اشتراڪي انقلاب شروع ٿي چڪو هو، ۽ ان کان پوءِ سوچ جي هن رَخ کي اسٽالن (۽ ان کان پوءِ، تجربي جي بنياد تي، پين استادن جيئن مائوزي تنگ، چي گويرا، فدل ڪاسترو، هوچي من، ۽ ٻين) اڳتي وڌايو.

مارڪس ۽ اينگلس اصل اها تعليم ڏني تہ پنهنجي پارٽيءَ کان سواءِ، پڪ ٿي پڪ، پورهيت طبقو سرمايہ داري نظام تي غلبو نٿي حاصل ڪري سگهيو. پنهنجي پارٽيءَ کان سواءِ پورهيت طبقو سرمايہ داري نظام کي هٽائڻ ۽ اشتراڪيت کي قائم ڪرڻ لاءِ سڄي سماج جي اڳواڻيءَ جا فرائض نٿي پورا ڪري سگهيو. پورهيت طبقي لاءِ بورجوا (ملڪيت دار) طبقي جي پارٽين کان جدا ۽ ۽ انهن جي اثر ۽ ٽيڪ کان آزاد پنهنجي پارٽي هئڻ ضروري هئي.

پارٽيءَ بابت اِن مارڪسي تعليم کي اڳتي وڌايو. هَن چيو تہ پارٽيءَ کي پورهيت طبقي جو وڌ ۾ وڌ باشعور حصو هجڻ ڪري پنهنجي طبقي جو اڳواڻ ٿي ڪم ڪرڻو هو، ۽ پنهنجي طبقي لاءِ سياسي طاقت جي حاصل ڪرڻ ۽ ان کي استعمال ۾ آڻڻ جو هتيار بڻجڻو هو.

انهيءَ ڪردار ادا ڪرڻ واسطي ظاهر آهي تہ پارٽيءَ لاءِ ڄاڻ، سمجهداري ۽ اڳتي جي سوچ لازمي هئي. ٻين لفظن ۾ پارٽيءَ وٽ انقلابي نظريي جو هجڻ ضروري هو، جنهن تي سندس پاليسيون يعني عمل جا رخ مرتب ٿي سگهن ۽ جنهن سان عمل جي ميدان ۾ سندس رهنمائي ٿي سگهي. هي فڪر مارڪسي- ليننني فڪر آهي، ۽ اِهو رڳو ڪو اقتصادي فڪر ڪونهي، نہ وري رڳو هڪ سياسي فڪر آهي، پر هيءَ هڪ عالمي نظريو آهي، هڪ فلسفو آهي. اقتصادي ۽ سياسي رايا ڪنهن مجموعي عالمي نظريي کان لاتعلق ۽ الڳ نہ آهن ۽ نہ ٿي سگهن ٿا. مخصوص اقتصادي ۽ سياسي رايا انهن ماڻهن جو عالمي نظريو ئي ظاهر ڪن ٿا، جن جا اهي رايا هجن ٿا، ۽ فيلسوفي راين جو اظهار وري اقتصاديات جي ويچارن ۽ سياست جي راين جي صورت ۾ ٿئي ٿو.

اهو سڀ مجيندي، پورهيت طبقي جي انقلابي پارٽي پنهنجو پارٽي فلسفو مرتب ڪري ٿي، جنهن جي مرتب ڪرڻ کان سواءِ اُها رهي ئي نٿي سگهي- ۽ ائين ان کي مرتب ڪري، ان سان پاڻ کي واڳيل رکي ٿي، ان کي وڌائي ٿي ۽ پختو بڻائي ٿي ۽ ان جي حفاظت ڪري ٿي. هن فلسفي ۾، جنهن کي "جدلي ماديت" چئجي ٿو، اُهي مجموعي خيال موجود هجن ٿا، جن جي وسيلي پارٽي دنيا کي سڃاڻي ٿي ۽ سمجهي ٿي، جنهن دنيا کي هوءَ بدلائڻ چاهي ٿي ۽ جن جي روشنيءَ ۾ هوءَ پنهنجا مقصد واضح ڪري ٿي ۽ اُنهن جي حاصلات لاءِ پنهنجي جدوجهد جا طريقا سوچي ٿي ۽ رستا گهڙي ٿي ۽ انهن تي هلڻ جا ڍنگ ۽ پروگرام مرتب ڪري ٿي. هن فلسفي ۾ اُهي مجموعي خيال موجود هجن ٿا، جن جي وسيلي پارٽي پورهيت طبقي ۽ وسيع پورهيت عوام کي ڄاڻ جي روشني ڏيڻ ۽ منظم ڪرڻ گهري ٿي. اُنهن کي متاثر ڪرڻ، پنهنجي پاسي ڪرڻ ۽ راهہ ڏيکارڻ گهري ٿي- جدوجهد جي هر ڏاڪي تي صحيح ۽ سڌا نتيجا ڪڍي ڏيکارڻ سان، اُنهن پنهنجن تجربن مان سکڻ جي صلاحيت وڌائڻ سان- تہ اهي سوشلزم (اشتراڪيت) جي منزل ڏانهن پوري پروسي سان، ۽ حوصلي ۽ همت سان اڳتي ۽ وڌندا رهن.

اِن مان ڏسي سگهجي ٿو تہ تاريخ جي هِن ئي دور ۾ چو آهي، جو اهڙو هڪ فلسفو اسري اڳيان آيو آهي، جنهن مان پورهيت طبقي جي انقلابي عالمي نظريي جو اظهار ٿئي ٿو، ۽ ڇو ائين آهي تہ هن فلسفي-جدلي ماديت- کي مارڪس ۽ لينن جي پارٽيءَ جو عالمي نظريو سڏيو وڃي ٿو.

خود تجربو بہ قدم قدم تي پارٽيءَ کي فلسفي جي گهرج محسوس ڪرائي ٿو. تجربي ثابت ڪيو آهي تہ جدوجهد جي ڪنهن نہ ڪنهن موقعي تي جيڪڏهن اسان وٽ پنهنجو انقلابي اشتراڪي فلسفو موجود نہ آهي، تہ اسان کي وري وري مخالف، سوشلزم ورودي، جاين تان اڌارا ۽ پاروٺا خيال ڪٺا پون ٿا. جيڪڏهن اسين اڄ پورهيت طبقي جو ۽ اشتراڪيت لاءِ جدوجهدجو نظريو نٿا سمجهون ۽ قبول ڪريون، تہ پوءِ اسين سرمايہ پسنديءَ ۽ اشتراڪيت دشمن جدوجهد جو نظريو قبول ڪري ولنون ٿا يا بنان سوچي سمجهي ان رُخ ڏانهن ڇڪجي وڃون ٿا. انهيءَ ڪري، پورهيت طبقي جي پارٽيءَ لاءِ- بشرطيڪ اُن کي پنهنجي طبقي جي سچي انقلابي اڳواڻپ ڪرڻي آهي ۽ مخالف، سرمايہ پسند، خيالن ۽ انهن خيالن سان لهڪندڙ پاليسين جي راهہ ڏانهن پنهنجي طبقي کي ٿيڙڻ کان بچڻو آهي- تہ بيحد بلڪ اٽل ضروري آهي تہ اها پنهنجو انقلابي فلسفو مرتب ڪري، سمجهي ۽ وڌائي، اُن جو دفاع ڪري ۽ اُن کي عام ڪري.

طبقاتي فلسفو ۽ سچ:

هيءَ جيڪا هڪ طبقي ۽ پارٽيءَ جي فلسفي بابت ڳالهہ ڪئي ويئي، ان جي خلاف لازمي طرح اعتراض ڪيو ويندو تہ اها ڳالهہ تہ فلسفي جي سچي ئي خيال کي رد ڪرڻ واري ڳالهہ آهي!

ڪي چوندا تہ طبقاتي مفادَ تہ اسان کي هڪ ڳالهہ کي مڃڻ، ۽ ٻيءَ کي نہ مڃڻ ڏانهن مائل ڪندا، ۽ فلسفي کي تہ ائين هڪ پاسي ڇڪجي وڃڻ کان مٿي هجڻ کپي! ڇا، فلسفو بي ريا، غيرپاسدار ۽ بيغرضو هجڻ نہ کپي؟ ڇا، فلسفي کي ائين نہ هجڻ گهرجي تہ اهو طبقي ۽ پارٽي مفادن کان پري هجي، ۽ اُن جو ڪم فقط سچ جي ڳولا هجي؟ چوڻ سچ تہ واقعي سچ آهي، اُهو ڪنهن کي وڻي يا نہ وڻي، هِن طبقي جي مفاد وٽان هجي يا هُن طبقي جي مفاد وٽان- ان سان تہ سچ جو واسطو ڪونهي. جيڪڏهن فلسفو پاسدار آهي- طبقاتي آهي- تہ اهو امين ڪيئن ٿيندو، ۽ سچو فلسفو ڪيئن ٿيندو؟

اهڙي اعتراض جي جواب ۾ اسين چئي سگهون ٿا تہ فلسفي ۾، پورهيت طبقي جو نقطي نگاهہ واقعي اهڙو ئي آهي، جنهن کي سچ سان ئي واسطو آهي، ۽ اُن جو اهڙيءَ کنهن ڳالهہ سان ڪم ڪونهي، جيڪا سچ کان پري هجي.

"تہ پلا، سچ جهڙي ڪا هڪ شيءِ آهي يا آهي ئي ڪانہ!" بلڪل آهي- ۽ انسانَ ان کي جيئن پوءِ تيئن ويجها ٿيندا پيا وڃن. البت مختلف نظريا، پاسدار يا جانبدار هئڻ جي حالت ۾، سچ کي ويجهي هئڻ جي خيال کان هڪ سطح يا درجي تي نہ آهن. هر فلسفو هڪ طبقاتي نظريو رکي ٿو. هائو، پر جيئن هڪ طبقو پنهنجي سماجي ڪردار ۾ ۽ سماج جي واڌاري لاءِ پنهنجي خدمتگذاريءَ جي حصي جي خيال کان، ٻئي طبقي کان مختلف آهي، اهڙيءَ طرح هڪ فلسفو دنيا ۾ سماج بابت سچ جي پرک ۽ اُن جي عمل جي خيال کان ٻئي فلسفي جي ڀيٽ ۾ واڌو حاصلات جو حامل هجي ٿو.

ماڻهو ائين مڃڻ ڏانهن مائل هجن ٿا تہ اسين جيڪڏهن پاسداريءَ يا طرفداريءَ وارو طبقاتي نقطي نگاهہ رکنداسين، تہ اسين چڻ سچ کان پٺيرا ٿينداسين؛ ۽ ٻئي طرف اسين جيڪڏهن ديانتداريءَ سان سچ جا شيدائي آهيون، تہ اسان کي پوريءَ سختيءَ سان غيرپاسدار ۽ غيرجانبدارهئڻ گهرجي. پر حقيقت اِن جي ابتڙ آهي. جڏهن سماج ۾ اسين تاريخي طور سڀ کان وڌيڪ ترقي پسند طبقي جي طرفداريءَ جو نقطي نگاهہ رکنداسين، فقط تڏهن ئي اسين سچ کي ويجهي کان ويجهو ٿيڻ جا اهل ٿينداسين.

انهيءَ ڪري، جدلي ماديت جي هيءَ وصف يا تعريف تہ اُها پورهيت طبقي جي انقلابي پارٽيءَ جوفلسفو آهي، جدلي ماديت جي هن دعوئ جي ڪا ترديد نہ آهي تہ هيءَ فلسفو سچ پڌرو ڪري ٿو ۽ سچ تائين پهچڻ جو واحد ذريعو آهي، بلڪ پورهيت طبقي جي تاريخي حيثيت ۽ ڪردار جي خيال کان اسان کي اِن لاءِ اهڙيءَ دعوئ ڪرڻ جو حق آهي.

پورهيت طبقي کان سواءِ، جن بہ ٻين طبقن سماج جي اڳواڻپ جي دعوئ ڪئي آهي، اهي سڀ ڦورو ۽ پرمار طبقا ثابت ٿيا آهن. پر هر اهڙو پرمارَ طبقو، پوءِ تاريخ ۾ ان جون ڪهڙيون بہ سورهيائون ۽ ڪاميابيون ڇاٿايل هجن، ڪنهن نہ ڪنهن طرح هميشہ پنهنجي اصل حيثيت ۾ پنهنجا اصل مقصد خود پنهنجي پاڻ کان ۽ سندس پرماريت جي شڪارَ سڄي عوام کان ڍڪيندو ۽ لڪائيندو پئي رهيو آهي، ۽ ائين ڏيکاءُ ڏيڻ جي ڪوشش ڪندو

رهيو آهي تہ اُن جي حڪمراني منصفانہ، عادلانہ، آهي ۽ پڻ دائمي آهي، ڇوتہ آهڙو طبقو پنهنجي پرماريت يا پنهجي بالادست نظام جي عارضي حيثيت ڪڏهن بہ تسليم ڪرڻ لاءِ تيار نتو ٿي سگهي.

مثلاً، قديم غلام داريءَجي سماج ۾، ارسطوءَ، تڏهوڪي عظيم فيلسوف، دعوا تي ڪئي ۽ ان کي ثابت ٿي ڪيو تہ غلام داريءَ جو نظام قدرت طرفان نافذ ٿيل هو، ڇوتہ ڪي ماڻهو قدرتي طور غلام هئا!

جاگيرداري سماج جي قوم جوانيءَ واري دور ۾، وچين زماني جي عظيم فيلسوف، ٿامس آڪئناس، سڄيءَ ڪائنات کي هڪ قسم جو جاگيري سرشتو ٿي ثابت ڪيو. هرڪا شيءِ جاگيري ننڍ وڏائيءَ جي درجيبنديءَ ۾ رٿيل ۽ ٻڌل هئي، ۽ سڀ کا مٿي چوٽيءَ تي خدا پنهنجن ملائڪن مقربن جي وچ ۾ براجمان ٿيو ويٺو هو. هر شيءِ جو آڌار يا مدار ان سرشتي ۾ پاڻ کان هڪدم ٻيءَ مٿي واريءَ شيءِ تي هو، ۽ خدا کان سواءِ ڪابہ شيءِ موجود هوندي موجود شمارجِي نٿي سگهي.

۽ پوءِ سرمايہ داري نظام جِي صورت هيءَ سامهون آئي تہ اُن سيئي جاگيري ناتا ۽ ٻنڌڻ ڀڳاري ڇڏيا، ۽ جيئن مارڪس ۽ اينگلس، ڪميونسٽ پارٽيءَ جي پڌرنامي ۾ چيو، اُن "ماڻهوءَ ۽ ماڻهوءَ جي وچ ۾ ٻيو ڪو بہ ناتو باقي نہ ڇڏيو آهي سواءِ ڇتيءَ خود غرضائيءَ جي، سواءِ نقد ادائگيءَ جي. ۽ اِن ئي صورت جو عڪس، سرمايہ پسند فلسفي (انفراديت، آزاد جوکم-ڪاري، جهدللبقاءَ، بقاي اصلح وغيره) جي فڪر ۾، خاص طرح (پنهنجي ابتدائي صورت ۾) برطانيہ ۾ موجود مليٰ ٿو."

سرمايہ دار طبقي جي هن فلسفي کي دنيا ائين ڏسڻ ۾ آئي تہ اُها پاڻَ-يَرن آٽن (Atoms) جي ٺهيل هئي-، هرڪو اٽو پاڻَ- مهاڙو، پنهنجيءَ ۾ پورو، ۽ سيئي اٽا هڪٻين تي اثر آزما. اِهاسرمايہ پسند سماج جي آرسي هئي، جيئن اها اسرندڙ بورجوازيءَ (ملڪيت دار شهري طبقي) کي ڏسڻ ۾ ٿي آئي، ۽ انهن ئي خيالن جي مدد سان هو پنهنجي نفعي ۽ بالادستيءَ جي مقصدن کي ڊڪڻ ۽ لڪائڻ ۾ ڪامياب ٿيندا ٿي رهيا. مزدور ۽ سرمائيدار ٻيئي "آزاد"، "برابر"، ۽ "هڪَ ڪَرا" هئا، هرڪو آزاد انساني اٽو هو، ۽ هو آزادانہ معاهدي جي بنياد تي گڏ ٿيا هئا- هڪڙو ڪم (پورهئي) ڪرڻ لاءِ ۽ ٻيو سرمائي ڏيڻ (سيڙائڻ) ۽ اجرت ادا ڪرڻ لاءِ!

پر پورهيت طبقي کي اهڙيءَ "نام نهاد چاڻ" يا اهڙي "ڪوڙي شعور" جي نہ گهرج هئي، نہ آهي، جيڪي اهڙا فلسفا هنن کي آڇيندا ۽ ڏيندا رهندا آهن. پورهيت طبقي پرماريت جي هڪ نئين سرشتي کي قائم ڪرڻ نٿي گهريو، پر ماڻهوءَ هٿان ماڻهوءَ جي هر قسم جي پرماريت ختم ڪرڻ ٿي گهري. انهيءَ سبب ڪان هُن کي ڪنهن بہ شيءِ جي يا ڳالهہ جي ڍڪڻ يا لڪائڻ ۾ ڪا دلچسپي نہ هئي، بلڪ هن جي سچي دلچسپي ۽ هُن جو سچو مفاد ئي اِن ۾ هو تہ شيون جيئن واقعي اُهي آهن تيئن اُنهن کي سمجهيو وڃي، ڇاڪاڻ تہ جيترو بهتر هو سچ کي ڄاڻندا ۽ سمجهندا، اوترو وڌيڪ هو پنهنجي جدوجهد ۾ مضبوط ۽ اڏول ٿي اڳتي وڌندا.

اِن ڪان سواءِ، ٻين طبقن هميشہ پاڻ کي دوام ڏيڻ ۽ جيتري تائين ٿي سگهيو اتن اوتري تائين قائم رکڻ گهريو آهي. ۽ اُن لاءِ هنن اهڙن فيلسوفي "نظامن" کي پسند ڪيو آهي جن پاڻ لاءِ ڪائنات ۾ دائميت جي دعوا ڪئي آهي. اهڙا فڪري نظام يا سلسلا ڪائنات جي فطرت کي ائين بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪن ٿا، جڻ ڪي شيون ۽ ڪي لاڳاپا لازمي، سدا رهندڙ ۽ ڪڏهن نہ بدلجندڙ هئا. ۽ اُن ڪان پوءِ هو صورتحال جو ائين ڏيکاءُ ڪن ٿا جڻ هڪ ئي (سندن) مخصوص سماجي نظام اُن سچي ماندڻ جو هڪ ضروري حصو هو.

پر پورهيت طبقو پاڻ لاءِ دوام يا هميشگيءَ جي چاهنا نٿو رکي، بلڪ اهو، هڪ طبقي جي حيثيت ۾، پنهنجي وجود کي، جيترو جلد ممڪن ٿي سگهي اوترو جلد ختم ڪرڻ ۽ هڪ غير طبقاتي سماج قائم ڪرڻ گهري ٿو.انهيءَ ڪري، پورهيت طبقي کي ڪنهن بہ اهڙي فيلسوفي "نظام" جي ڪا گهرج ڪانهي، جيڪو ڪنهن ڪوڙيءَ بقا يا دائميت جي ڍانچي يا ماندڻ کي اڏڻ ۽ قائم ڪرڻ گهرندو هجي. اُن جي طبقاتي صورتحال ۽ ان جا مقصد اهڙا آهن، جو اُهو تبديل سهي سگهي ٿو، ۽ تبديل ڪي- وجود يا هستيءَ ۾ سڀ شيءِ جي ٿيڻ ۽ ٿيندي رهڻ جي سلسلي کي- قبول ڪرڻ ۽ ڄاڻڻ گهري ٿو.

پورهيتن جي پارٽي- فلسفي کي، اِنهيءَ طرح، سچ تي دعوا رکڻ جو حق آهي. ڇاڪاڻ تہ اُهوئي هڪڙو فلسفو آهي، جيڪو ان هڪ نقطي جي بنياد تي بيٺل آهي، جيڪو تقاضا ڪري ٿو تہ اسان کي هميشہ شين کي، جيئن اُهي آهن، تيئن سمجهڻ گهرجي- شيون جيئن اُهي پنهنجي گهڻ روپي تبديلين، ۽

هڪٻين جي پيچ در پيچ ڳانڍاپن ۾ موجود آهن، سواءِ ڪنهن لِڪ يا پرده پوشيءَ جي ۽ سواءِ ڪنهن وهم، بُدبُدي، ريچڪ يا اڳ ميجيل ۽ اڳ موجود ڇاڻ يا خبر جي.

فلسفي ۾ هڪ انقلاب:

لينن، پنهنجي مضمون "مارڪس واد جا سرچشما ۽ ترتيبي حصا" ۾ لکيو آهي تہ "علم ۽ ڇاڻ جو مارڪسي اصول سڀ تي حاوي اصول آهي، ڇاڪاڻ تہ اُهو سچو آهي، اُهو پورو ۽ هم آهنگ آهي، ۽ ماڻهن کي دنيا جو هڪ سچو ۽ سالم تصور ڏئي ٿو. جيڪو وسوسي ۽ وهم جي هرصورت سان ناموافق ۽ رجعت يعني ملڪيت داري يا سرمايہ پسند ظلم ۽ ڏاڍ جي هر دفاع جو مخالف آهي......"

ساڳئي مضمون ۾ وڌيڪ لکن ٿا: "مارڪسواد ۾ فرقي بنديءَ جهڙي ڪا ڳالهہ ڪانهي- يعني اُن لاءِ اٿين هرگز نٿو چئي سگهجي تہ هيءَ ڪو الڳ ٿلڳ، تنگدل ۽ پنڊپهڻ ٿيل مَتُ آهي، اهڙو ڪو مت جيڪو عالمي سڀيتا جي وڏيءَ ڪليل راهہ کان ڏور ڪنهن ٻيءَ ولايت مان اُسريو آهي. بلڪ مارڪس جي ڏاهپ ۽ وسيع نگاهہ اِن ۾ آهي تہ هُن اُنهن ئي سوالن جا جواب ڏنا آهن، جيڪي بني نوع انسان جي بيدار ذهن فردن جا اڳي ئي اٿاريل هئا. مارڪس جي پيش ڪيل تعليم کي انساني فلسفي، ۽ سياسي ۽ معاشرتي ڇاڻ، جي عظيم ترين استادن ۽ ترجمان شخصن جي تعليمات جي سڌي ۽ فوري توسيع ئي چئي سگهجي ٿو."

انهيءَ طرح پنهنجي فيلسوفي منظر ۾، مارڪسزم انساني دنيا جي فيسلوفي فڪر جي سڄيءَ عظيم ترقيءَ جو اوج يا چوٽي معلوم ٿو ٿئي، جتي پهچندي پهچندي، تاريخ جي انقلابن جي وڏي سلسلي دوران، فلسفي جا ڪيئي اهم مسئلا اٿندا ۽ مرتب ٿيندا رهيا، جن جو اعليٰ ترين نقطو اوڻيهين صديءَ جي پهرئين اڌ ۾ ڪلاسيڪي جرمن فلسفي جيءصورت ۾ جڳ پڌروتيو.

پر مارڪسزم جيڪڏهن اٿين فلسفي جي گذريل حاصلاتن جي توسيع ۽ واڌ جي چوٽيءَ جو نقطو آهي، تہ ساڳئي وقت اُها اهڙي هڪ توسيع ۽ واڌ آهي، جنهن کي سڄي هڪ طويل جڳ جو خاتمو ۽ نئين جڳ جي ابتدا جو نقطو چئي سگهجي ٿو. ڇاڪاڻ تہ ماضيءَ جي "فلسفن" جي ڀيٽ ۾ فلسفي

جي آڏو نئين سفر جون راهون بہ أتان نڪرن ٿيون. مارڪسزم سان فلسفي ۾ هڪ انقلاب رونما ٿيو. جنهن سان فلسفي جي سيني گذريل "نظامن" جي سلسلي جي پڄاڻي ٿِي، ۽ ڪلي طور هڪ نئين فلسفي جو آغاز عمل ۾ آيو.

مارڪسزم لينزم أهو فلسفو ناهي، جنهن سان هڪ پرمارَ طبقي جي عالمي نظريي جو اظهار ٿيندو هجي، هڪ اقليت جي نظريي جو جيڪا اقليت پنهنجي حاڪميت ۽ پنهنجا خيال لاتعداد عوام جي مٿان مڙهڻ جي ڪوشش ڪندي هجي، اِن لاءِ تہ اها انهن کي پنهنجي قبضي ۾ رکي سگهي. پر هيءُ اهو هڪ فلسفو آهي، جيڪو عام ماڻهن جي خدمت ڪري ٿو، أنهن جي ڀلائي گهري ٿو، جيڪي هر قسم جي پرماريت جو خاتمو ۽ هڪ غيرطبقاتي سماج جي تعمير چاهين ٿا ۽ ان لاءِ پنهنجي جَڳ جڳاندر جدوجهد ۾ مصروف آهن.

مارڪسزم لينزم هڪ أهو فلسفو آهي، جيڪو دنيا کي سمجهڻ چاهي ٿو، اِن لاءِ تہ أن کي بدلايو وڃي. مارڪس اِن سلسلي ۾ لکيو آهي تہ "فيلسوفن دنيا کي مختلف رستن سان سمجهيو ۽ سمجهايو آهي. اصل ڪم بهرحال دنيا کي بدلائڻ جو آهي". انهيءَ ڪري جيڪڏهن اسين اڳئين فلسفي بابت چئي ٿي سگهياسين تہ دنيا کي ۽ ان ۾ ماڻهوءَ جي درجي کي ۽ ماڻهوءَ جي آئيندي کي سمجهڻ جي اها هڪ ڪوشش هئي- اهڙي هڪ ڪوشس جيڪا طبقاتي فيلسوفن جي طبقاتي نظرين ۽ ذاتي گمانن ۽ خيالن تي منحصر هئي- تہ مارڪسي ليننې فڪر بابت اسان کي ائين چوڻو پوندو تہ دنيا کي سمجهڻ جي اِها بہ هڪ ڪوشش آهي، پر اِنهيءَ لاءِ تہ دنيا کي بدلايو وڃي ۽ وري ٺاهيو وڃي، تہ جيئن انسان جي "آئيندي" لاءِ أن ۾ بهتر کان بهتر طور تي محفوظ رهڻ جا امڪان موجود ٿين. جدلي ماديت جو فلسفو دنيا کي ائين بدلائڻ لاءِ ماڻهوءَ جي هٿن ۾ هڪ فڪري يا نظرياتي هٿيار آهي.

مارڪسزم لينزم، انهيءَ ڪري چاهي ٿو تہ اسين شين بابت پنهجن خيالن جو آڌار، سواءِ أنهن بابت سچي پڇيءَ چوڪ چڪاس جي، ٻيءَ ڪنهن ڳالهہ تي نہ رکون- أها چوڪ چڪاس جيڪا تجربي ۽ عملي پرک جو نتيجو هجي. أن سلسلي ۾ جيئن اڳين فلسفن هيلتائين پئي ڪيو هو. مارڪسزم لينزم فڪر جو ڪو نظام پهرين ايجاد ڪري پوءِ هر ڪنهن شيءِ کي أن تي ٻيهي ٺوڪڻ ۽ ڪَپائڻ جي ڪوشش ڪانہ ٿو ڪري.

اِن طرح جدلي ماديت، سڀ کان سچيءَ معنيٰ ۾، هڪ عام فهم ۽ عام پسند فلسفو آهي، ڇوته اُهو هڪ علمي فلسفو آهي ۽ پڻ عمل جو فلسفو آهي.

اي-اي-زدانوف جو چوڻ آهي ته "مارڪس ۽ اينگلس جي دريافت پراڻي فلسفي جي پڇاڙيءَ جو نشان آهي- يعني اُن فلسفي جي پڇاڙي، جنهن دنيا جِي هڪ بيئل ۽ ڇميل، پند پهڻ بڻيل، ڪائناتي قسم جي سمجهاڻي ڏيڻ جي دعويٰ ٿي ڪئي.

"پورهيت (پرولتاري) طبقي جي سائنسي عالمي نظريي طور مارڪسزم جي اُڀرڻ سان فلسفي جي تاريخ ۾ پراڻو دور پورو ٿئي ٿو- اُهو دور جڏهن فلسفو هيڪلن فردن جو مشغلو هو ۽ چند فيلسوفن ۽ سندن خاص پوئلڳن جي فيلسوفي مڪتبن جو اٿليي ۽ اَلوپ خزانو، جيڪي زندگيءَ کان ۽ ماڻهن کان ڇنا، علحدا ٿيا، پري لڪا ويٺا رهندا هئا.

"مارڪسزم اُن قسم جو ڪو فيلسفوفي مَتُ يا مڪتب ڪونهي، بلڪ اهو سچي پراڻي فلسفي کي ريتي،ان کان مٿي چڙهي آيو آهي- ان فلسفي کان جيڪو چند خواصن جي ملڪيت هو، جن جِي ان فلسفي جي دنيا ۾ ذهني آمريت قائم ٿي رهي. مارڪسزم هڪ ٻيءَ طرح به فلسفي جي تاريخ ۾ ڪلي طور هڪ نئين دور جي ابتدا ڪئي- اِنهيءَ طرح، جو پهريون ڀيرو ملڪيت داري نظام کان ڪلي نجات جي جدوجهد ۾ پورهيت طبقي کي ان هڪ علمي، سائنسي، هٿيار جو ڪم ڏنو.

"مارڪسي فلسفي کي اڳين فيلسفوفي نظامن کان اِن ۾ به امتياز آهي ته اُهو، اُنهن جيان، علمن کان بالاتر علم هئڻ جي دعويٰ نه ٿو ڪري. البت اهو علمي دريافت جو هڪ اوزار سو آهي- علمي ڇڪاس ۽ کوجنا جو هڪ طريقو، جيڪو سڀني نظرياتي ۽ معاشرتي علمن جي اندر به ڪم ڪري ٿو، ۽ اِئين اُنهن سڀني علمن جي ترقيءَ سان پنهنجي حاصلات کي به وڌائي ٿو، ۽ پاڻ به ترقي ڪري ٿو. اِن معنيٰ ۾ مارڪسي فلسفو سچي اڳين فلسفي جي مڪمل ۽ فيصله ڪُن نفي آهي، پر نفي ڪرڻ يا ناڪارڻ جي معنيٰ، جيئن اينگلس پوري زوردار نموني ۾ ۽ صاف ٻڌائي ٿو، رڳو يا ڪلي طور "نه" چوڻ نه آهي. اُن جي ناڪار يا نفي پٺو علم جي سلسلي بنديءَ يا "هلندي رهڻ" جي حقيقت کي شامل به رکي ٿو؛ قبولڻ، ڪٺڻ، جذب ڪرڻ جي عمل

جو ڏس بہ ڏئي ٿو- تنقيدي تعمير نو يا بهتر طور وري جُڙڻ لاءِ، يَڪوجودي پائڻ لاءِ، هڪ نئينءَ ۽ برتر ترڪيب جي صورت ۾- نئين ۽ برتر ترڪيبَ، انساني فڪر جي تاريخ ۾ حاصل ٿيل هر اڳتي وڌيل ۽ ترقيءَ مائل شيءِ جي."

جدلي ماديت جون انقلابي صفتون مارڪسي- ليِنني فلسفي جي ٻن خاصيتن ۾ موجود آهن، جيڪي ان جي نالي مان بہ پڌريون آهن- جدليات ۽ ماديت.

شين کي سمجهڻ لاءِ، تہ جيئن انهن کي بدلائي سگهجي، اسان کي لازمي طور انهن جو مطالعو ڪرڻ کپي- ڪنهن هڪ خيالي نظام جي تقاضائن پٽاندر نہ پر خود انهن شين جي حقيقي تبديلين ۽ باهمي لاڳاپن جي سلسلي ۾- "جدليات" جي معنيٰ اهائي آهي.

اسان کي شين بابت پنهنجن اڳ سوچيل خيالن ۽ وشواسن کي پري رکڻو پوندو ۽ پنهنجن انومانن ۽ اندازن کي مادي وجود جي حقيقي حالات سان مطابقت ۾ آڻڻ جي ڪوشش ڪرڻي پوندي- ان جي ئي معنيٰ ٿيندي تہ اسان جو نظريو ۽ اسان جو فڪري اصول مادي آهي.

اينگلس جي لکڻ موجب، "جدلي ماديت ۾، مادي عالمي نظريي کي پهريون ڀيرو سچ پچ سنجيدگيءَ سان آڏو رکيو ويو هو. ۽ خالص علمي انداز ۾ دعويٰ ۽ عمل جي يڪجائيت سان اڳتي نيو ويو هو... ڄاڪاڻ تہ اهو پڪو ارادو ڪيو ويو هو تہ سچيءَ پچيءَ دنيا کي- اُن جي فطرت ۽ تاريخ کي- اِئين ادراڪ ۾ آندو وڃي جيئن اُها هر اُنهيءَ ماڻهوءَ کي سامهون ڏسجي ٿي، جيڪو اُن کي اڳ سوچيل تصوراتي خيالن کان سواءِ ڏسي ٿو؛ اِهو فيصلو ڪيو ويو هو تہ هر اُنهي تصوراتي ويچار ۽ ريجڪ کي پريٰ اڇلائي ڇڏبو جيڪو موجود حقيقتن سان موافقت ۾ نہ ٿي بيهي سگهيو- حقيقتون جيئن اُهي پنهنجي سِر پاڻ، ۽ نہ ڪنهن پورالي وشواسي حوالي سان، ادراڪ ۾ اچي ٿي سگهيون. ماديت جي اِن کان وڌيڪ ٻي معنيٰ ڪانہ هئي."

#ماديت ۽ تصوريت

اسٽالن جو چوڻ آهي تہ "اسين پنهنجي فلسفي کي جدلياتي ماديت انهيءَ ڪري سڏيون ٿا، جو ان جو فطرت جي مناظرن ڏانهن رخ، انهن جي مطالعي ڪرڻ ۽ سمجهڻ جو ڍنگ، طريقو، جدلياتي آهي، ۽ ان جو فطرت جي مناظرن جو تعبير- انهن بابت اُن جو خيال، اُن جوانداز ۽ ويچار- مادي آهي". (اسٽالن: "جدلياتي ۽ تاريخي ماديت".)

ماديت ڪو هٺ ڌرم عقيدائي سرشتو ڪونهي، بلڪ اُهو هر سوال جي کولڻ، ويچارڻ ۽ سمجهڻ جو هڪ رستو آهي.

ماديت جو رستو، واقعن جي تعبير ڪرڻ، شين ۽ شين جي وچ ۾ لاڳاپن جي سمجهڻ جو رستو، انهن جي تعبير ڪرڻ ۽ سمجهڻ جي تصورائي رستي کان ابتڙ آهي. هر سوال جي تعبير ڪرڻ جا مادي ۽ تصورائي رستا موجود آهن، اُن جي سمجهڻ ۽ تعبير ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ جا مادي ۽ تصورائي رستا موجود آهن.

اِنهيءَ طرح ماديت ۽ تصوريت دنيا جي فطرت متعلق رڳو ڪي خيالي يا هوائي مخالف ويچار نہ آهن، جن جي عام ماڻهن لاءِ، جيڪي زندگيءَ جي ڪمن ڪارين ۾ اٿهي رڌل رهن ٿا، ڪا اهميت نہ هجي. اُهي هر سوال جي کولڻ ۽ سمجهڻ جا مخالف رستا آهن، ۽ اِنهيءَ ڪري، اُهي عمل ۾ ٻہ ٻہ مخالف رُخ ظاهر ڪن ٿا ۽ عملي ڪارڪردگيءَ جي خيال کان ٻن تمام مختلف نتيجن ڏانهن وٺي وڃن ٿا.

نہ ئي اُهي ڪي ابتڙ يا مخالف اخلاقي رُخ يا انداز آهن، جيئن ڪي اُنهن لاءِ چوندا آهن- هڪڙو انداز اعليٰ خيال وارو ۽ ٻيو ڪريلَ ۽ نفس پرستيءَ وارو. جيڪڏهن ائين اُنهن لاءِ اسين "اخلاقياتي"، فتوائي، اصطلاح ڪم آڻينداسون، تہ تصوري ۽ مادي نظرين جي وچ ۾ جيڪو اختلاف آهي، سو ڪڏهن بہ سمجهي ڪين سگهنداسين؛ ڇاڪاڻ تہ اِن طرح ڳالهائڻ، اينگلس جي لفظن ۾، "رڳو ماديت جي لفظ خلاف پنهنجي تعصب جو اظهار ڪرڻ

آهي، جيئن روايتي طور تنگ نظر جاهل ماڻهو ڪندا آيا آهن- جيڪو تعصب ماديت جي خلاف طويل مدت کان مذهبي پيشوائيت اپاريندي ۽ وڌائيندي پئي آئي آهي. ماديت جي لفظ مان تنگ نظر جاهلُ فقط بُک، نشي خوري، اک جو موهه ۽ جسم جو موهه، اهنڪار، لالچ، ڪنجوسائي، نفعي خوري ۽ سٽي بازار جو تڪڙم سمجهي ٿو. مطلب تہ اُن ۾ هن ڪي سڀ اهي گنديون برايون ڏسڻ ۾ اچن ٿيون، جن ۾ هو پاڻ خانگي طور خوب الجهيل رهي ٿو. تصوريت جي لفظ مان هو نيڪيءَ ۽ نبار ايمان جي، خير خيرات جي، ۽ عمومي طور، هڪ صاف ستريءَ دنيا جي معنيٰ وٺي ٿو، جن ڳالهين جون هو سيني جي آڏو دعوائون ڪندو رهندو آهي." (اينگلس، لُدوِگ فيورباخ" باب 2)

ماديت ۽ تصوريت جِي، عمومي لفظن ۾، وصف ڪرڻ جي ڪوشش کان اڳ، اچو تہ ڏسون تہ ويچارڻ ۽ سمجهڻ جا اِهي رستا بلڪل ئي ڪن سادن ۽عام پسند سوالن جي سلسلي ۾ ڪيئن ٿا ڪم آندا وڃن. اِن مان اسين ماديت ۽ تصوريت جي الڳ الڳ رستن وارن تعبيرن جي وچ ۾ فرق جي اهميت سمجهي سگهنداسين.

پهرين اچو تہ هڪڙي عام فطري منظر تي ويچار ڪريون: مثلاً وڄ جي ڪڙڪاٽ تي- وڄ جو ڪڙڪاٽ ڪيئن ٿو ٿئي؟

هن سوال جي جواب ڏيڻ جو هڪ تصوراتي رستو هيءُ آهي تہ چئجي تہ وڄ جو ڪڙڪاٽ خدا جي ڪاوڙ جو ثبوت آهي. غصي ۾ اچي، هو وڄ مٿان ڪيرائي ٿو ۽ مينهن واچ موڪلي ٿو، تہ انسان ذات اُن مان سبق سکي!

مادي رستو وڄ جي ڪڙڪاٽ ڪي سمجهڻ جو اِن کان جدا آهي. ماده وادي (ماديت ڪي مڃڻ وارو) وڄ جي ڪڙڪاٽن ڪي هيئن سمجهڻ ۽ سمجهائڻ جي ڪوشش ڪندو تہ اُهي خالص فطرت جي قوتن جي عمل سبب واقع ٿين ٿا. مثلاً، قديم زماني جي ماده وادين هيءُ ٿي اندازو لڳايو تہ وڄ جا ڪڙڪاٽ خدا جي ناراضگيءَ کان نہ پر ڪڪرن جي اندر مادي ذرات جي پاڻ ۾ ٽڪرجڻ سبب واقع ٿيا ٿي. هاڻي، اِها اُنهن جي خاص سمجهاڻي برابر غلط هئي؛ پر هتي سمجهڻ ۽ سمجهائڻ جو اِهو نُڪتو ڪونهي؛ سمجهڻ جو نُڪتو اهو آهي تہ اُنهن جي اها، تصورائي سمجهاڻيءَ بدران، مادي سمجهاڻيءَ جي هڪ ڪوشش هئي. اڄڪلهہ تہ وڄ جي ڪڙڪاٽن بابت ڪافي ڪجهہ

ڄاڻ ملپل آهي، جيڪا لاڳاپيل فطرت جي قوتن جي سائنسي جانچ جونچ ذريعي حاصل ٿيل آهي. اسان جو علم اڃا گهڻو اڻپورو آهي، پر اسان کي بهرحال ڪافي ڪجهه معلوم آهي ته اِن منظر جي سمجهاڻي مادي سِڌاين ۽ دائرن ۾ ئي موجود ملي سگهي ٿي، ۽ انهيءَ ڪري اُن جي تصورائي سمجهاڻي ڪلي طور اڄ رد ٿي چڪي آهي.

هن مان ڏٺو ويندو ته تصورائي سمجهاڻي فطري منظر کي ڪنهن تصورائي، انسنائي يا ڪنهن روحاني سبب سان ڳنڍي ٿي- هن حالت ۾ خدا جي ڪاوڙ يا ناراضگيءَ سان- ۽ مادي سمجهاڻي اُن کي مادي، حقيقي يا واقعاتي ڳالهين يا سببن سان ڳنڍي ٿي.

اچو ته ٻيو مثال وٺون- اهڙو هڪڙو، جو سماجي زندگيءَ سان لاڳاپيل آهي. مثلاً ماڻهو شاهوڪار ۽ غريب ڇو آهن؟ هيءَ هڪڙو سوال آهي، جيڪو گهڻا ماڻهو، خاص طرح غريب ماڻهو پڇن ٿا.

سڀ کان وڌ سڌو سنئون تصورائي جواب هن سوال جو رکو هيءَ آهي ته ائين انهيءَڪري آهي، جو خدا انهن کي ائين بڻايو آهي! اِها خدا جي مرضي آهي ته ڪي ماڻهو شاهوڪار هجن ۽ ٻيا غريب هجن.

پر ٻيون گهڻ سڌيون سنيون سمجهاڻيون بہ ان سوال جون اڄ مروج آهن. مثال طور: اهو انهيءَ ڪري آهي، جو ڪي ماڻهو وڌيڪ باخبر آهن ۽ ڏکهي نظر رکندڙ آهن، ۽ هو پنهنجا وسيلا سنڀالي خرچ ڪن ٿا ۽ شاهوڪار بڻجن ٿا، ۽ ٻيا فضول خرچ ۽ بي عقل آهن، ۽ اُهي غريب رهجي ٿا وڃن. جيڪي شخص ان قسم جي سمجهاڻي پسند ٿا ڪن سي چون ٿا ته اهو سڀ انهيءَ ڪري آهي، جو "انساني فطرت" اول کان ائين آهي؛ انسان جِي ۽ ان جي سماج جي فطرت اهڙي آهي، جو شاهوڪار ۽ غريب جو فرق لازمي طور ايري ٿو ۽ پيدا ٿي پوي ٿو!

جيئن وڄ جي ڪڙڪاٽ جي حالت ۾، تيئن شاهوڪار ۽غريب جي حالت ۾، تصوريت کي مجھ وارو يا ان جي اثر ۾ آيلُ ڪنهن تصورائي، انسنائي، روحاني سبب جِي تلاش ڪري ٿو- جيڪڏهن خدا جي مرضيءَ يا رضا الاهيءَ ۾ نہ ته انساني من جي ڪنهن اصلوڪيءَ، ڇائي ڄم واريءَ خصوصيت ۾!

ٻئي طرف ماديت کي مجھ وارو اِن حالت جي سبب جي تلاش سماجي

زندگيءَ جي مادي ۽ اقتصادي حالتن ڀرڪري ٿو. جيڪڏهن سماج شاهوڪارن ۽ غريبن ۾ ورهايل آهي، تہ اهو ان ڪري، جو زندگيءَ جي مادي ذريعن جي پيداوار يا اپت اهڙيءَ طرح انتظاميل آهي، جو ڪن وٽ زمين جِي ۽ اُپت جي ٻين ذريعن جِي ملڪيت آهي، ۽ باقي ٻين کي انهن ملڪيتدارن لاءِ ڪم ۾ گھٽو پوي ٿو (جيڪي پاڻ اُن ملڪيت سبب پنهنجي لاءِ بہ ڪونہ ٿا ڳهن!) ڪيترو بہ سخت ڪم هو ڪن ۽ڪيترو بہ ڪوڙِن ڪَسوٽن ۽ بچائين، پر اُهي غير ملڪيتدار ماڻهو غريب ئي رهندا ۽ ملڪيتدار ماڻهو انهن جي پورهئي جي ميوي تي وڌ کان وڌ شاهوڪار ٿيندا ويندا.

انهيءَ ڪري اهڙن سوالن جي سلسلي ۾، مادي ۽ تصورائي سوچ جي وچ ۾ فرق تمام وڏي اهميت وٺي بيهي ٿو. ۽ اُهو فرق رڳو اصولي يا نظري خيال کان اهم نہ آهي، پر عملي خيال کان بہ اهم آهي.

مثال طور، وچ ۽ ان جي ڪڙڪاٽ جي مادي سوچ اسان کي اُن کان بچاءَ جي اقدامن ڪڻڻ ۾ مددگار ٿي سگهي ٿي، جيئن تہ عمارتن ۾ اسين وڄ-جهٽا هٽي سگهون ٿا، پر جيڪڏهن وڄ جي ڪڙڪاٽ لاءِ اسان جِي سمجهاڻي تصورائي آهي، تہ ان پٽاندر جو ڪجهہ اسين ڪري سگهون ٿا سو رڳو بيهي ڏسڻ ۽ دعائون گهرڻ ئي ٿي سگهي ٿو. جيڪڏهن اسين شاهوڪاريءَ ۽ غربت جي حقيقت لاءِ تصورائي سمجهاڻي قبوليون ٿا، تہ ان لاءِ اسين فقط اهو ئي ڪري سگهون ٿا تہ موجود صورتحال کي تسليم ڪريون- ۽ خاص طرح پنهنجي بهتر حالت يا درجي تي خوش ٿيون ۽ ٿورو ڪجهہ صدقي ۽ خيرات جي صورت ۾ ڪڍي ٻين ڪن کي ڏيون ۽ وڌيڪ خوش ٿيون، ۽ جيڪڏهن غريب آهيون تہ پنهنجي ڀاڳ کان ڀانيون يا اُن کي ويهي پٽيون ۽ گهڻ وڌ ڳالهايون. پر سماج جي ماده وادي سمجهاڻيءَ جي روشنيءَ ۾ اسين سماج کي تبديل ڪرڻ جي رستي جي تلاش ڪري سگهون ٿا ۽ اُهو اسين دريافت بہ ڪري سگهون ٿا.

اِنهيءَ ڪري، اِها ڳالهہ ظاهر آهي تہ تصوريت سان جيڪڏهن ڪن ٿورن جو محفوظ مفاد وابستہ آهي، تہ وڏيءَ اڪثريت جي مفادن ۾ وري ائين آهي تہ هو سوچڻ سکن ۽ ڳالهين کي ماده وادي رستي سان سمجهڻ شروع ڪن.

تہ پوءِ، اسين ماديت ۽ تصوريت جي وصف ڪيئن ڪريون ۽ انهن جو

شروع ڪيو. طبقاتي سماج جي ابتدا کان وٺي، جڏهن ماڻهو سماجي تعلقاتن جي دٻاءَ هيٺ رهڻ تي مجبور ٿيا، جيڪي اُنهن تي حاوي هئا ۽ جيڪي هُنَن کي سمجهه ۾ نٿي آيا. اُنهن کان وڌي، هنن فوق الفطرت ايجنسيون (ڪرتا ڪارٽيون) ايجاد ڪيون، ۽ انئين هنن سماجي صورتحال جي گويا هڪ ٻٽي انسناني روئداد قائم ڪري ورتي، جنهن ۾ بني نوع انسان کان برتر خدائن کي ايجاد ڪيو ويو، جيئن سچي پچي سماج ۾ بادشاهه ۽ نواب اِڳي ئي عام ماڻهن کان برتر هستيون هئا.

ڪُل مذهب ۽ سچيءَ تصوريت جي تهه ۾ اِن قسم جي ٻِٽي دنيا موجود هجي ٿي. اها ٻِـٽـڻ يا ٻٽاڻ (Pairing)، ٻه- لڙهاڻ (Doubling)، دوئي (Dualism) آهي، ۽ حقيقي مادي دنيا سان لڳو لڳ اُها هڪ ٻيءَ تصورائي يا فوق الفطري دنيا کي ايجاد ڪري ٿي.

تصوريت جي اها واضح هڪ خصوصيت آهي تہ اُن وٽ تضادن جا جوڙا موجود هجن ٿا، مثلاً؛ ساهہ (روح) ۽ جسم، خدا ۽ ماڻهو، آسمان جي بادشاهت ۽ زمين جي بادشاهت؛ يعني هڪ پاسي شين جا روپ ۽ تصور جيڪي ذهن فقط ٻجهي ٿو يا جهڻي ٿو، ۽ ٻئي پاسي مادي حقيقت جي دنيا، جيڪا حواسن سان سُوجهجي يا معلوم ڪجي ٿي.

تصوريت جي آڏو هميشہ هڪ مٿيري، وڌيڪ "حقيقتائِي"، غير مادي دنيا هجي ٿي- جيڪا مادي دنيا کان اول آهي، اُن جو مُنڍ ۽ سبب آهي، ۽ مادي دنيا جنهن جي ماتحت آهي. ٻئي طرف، ماديت جي آڏو صرف هڪ دنيا، مادي دنيا، هجي ٿي.

تصوريت مان اسان جي مرادڪو بہ اُهو اصول يا سڌانت آهي، جيڪو چوي ٿو تہ مادي حقيقت کان پرانهين هڪ مٿيري، روحاني حقيقت هجي ٿي، جنهن جي ئي ٻوليءَ ۾ ۽ ماپن ۾، آخري طور، مادي حقيقت کي سمجهڻو آهي.

اڄ جي دور جي تصوريت جون ڪي آراڏيون (علحدائيون):

هن جاءِ تي جديد بورجوازي (سرمايہ پسند) فلسفي جي ڪن مخصوص اصولن بابت ڪي ويچار ڪماڻا ثابت ٿيندا.

لڳ ڀڳ ٽن صدين کان فلسفي جي هڪ آراڏائي پيش ٿيندي ٿي آئي آهي،

جنهن کي "موضوعي تصوريت" چيو ويجي ٿو. اُها اسان کي ٻڌائي ٿي ته مادي دنيا بلڪل موجود ئي ڪانهي، ڪجهه به موجود ڪونهي،سواءِ اسان جي ذهن جي تصورن ۽ اوُسانن جي، ۽ اُنهن جي ميل ۾ يا اُنهن سان لڳو لڳ، ڪابه خارجي مادي حقيقت موجود ڪانهي.

۽ ٻيو ته، هيءَ موضوعي تصوريت اسان جي آڏو علم يا ڄاڻ جي هڪ اصول طور پيش رکي پئي ويئي آهي؛ اُهو اصول اِن ڪان انڪاري آهي ته پاڻ کان ٻاهر ڪنهن معروضي حقيقت بابت اسين ڪجهه ڄاڻي به سگهون ٿا، ۽ چوي ٿو ته اسين فقط ظاهري ڏيکن جي، ۽ نه "شيون جيئن واقعي اُهي آهن، " تن جي، ڄاڻ پرائي سگهون ٿا.

هن قسم جي تصوريت اڄ ڏاڍي هڪ عام فيشن ۾ اچي چڪي آهي، ۽ اُها بيحد "علمي" يا "سائنسي" هجڻ جي شرف سان پاڻ کي ڍڪي، ڏيهه ۾ اڄ وڏو پنهنجو ڏيکاءُ به ڪري رهي آهي. جڏهن سرمائيداريت اڃا هڪ ترقي پذير قوت هئي، تڏهن بورجوازي مفڪر اهو مڃيندا هئا ته اسين حقيقي دنيا بابت جيئن پوءِ تيئن وڌيڪ ڄاڻ حاصل ڪري سگهياسون ٿي ۽ اُن طرح فطرت جي قوتن تي قبضو رکي ۽ ٻني نوع انسان جي حالات کي اڪٿ انداز ۾ سڌاري سگهياسون ٿي. هاڻي هو چوڻ لڳا آهن ته حقيقي (يا حقيقتائي) دنيا اَڪلَ آهي، ڄاڻڻ کان مٿي آهي- اها غيبي قوتن جو هڪ آڪاڙو آهي، جيڪي اسان جي سَرت ۾ اچڻ کان پري آهن. اِن مان اسان لاءِ اهو ڏسڻ مَشڪل ڪونهي ته اُن طرح جي اصولن ۽ سڌانتن جو هيءُ فيشن سرمائيداريت جي زبونيءَ ۽ زوال جو ئي هڪ آثار يا علامت آهي.

اسين ڏسي آيا آهيون ته اصل ۾ تصوريت هميشه ٻن دنيائن کي مڃي ٿي- تصورائي دنيا ۽ مادي دنيا کي، ۽ اُها تصورائي دنيا کي مادي دنيا کان اول ۽ مٿي رکي ٿي. ٻئي پاسي، ماديت فقط هڪ ئي دنيا کي سچائي ٿي، يعني مادي دنيا کي ۽ ٻيءَ هڪ خيالي، برتر، تصورائي دنيا کي ايجاد ڪرڻ کان انڪار ڪري ٿي.

ان طرح ماديت ۽ تصوريت ٻه اڻ ٺهڪندڙ مخالف فڪر آهن،پر گهڻا فيلسوف وري به انهن ۾ سرچاءُ آڻڻ ۽ اُنهن کي ملائي هڪ ڪرڻ جي ڪوشش کان پاڻ کي روڪي نٿا سگهن. فلسفي ۾، ڪافي اهڙيون

فرق عمومي لفظن ۾ ڪيئن بيان ڪريون، تہ جيئن اسين اِن مسئلي جي جوهر کي ڄاڻي سگهون؟ اِهو ڪم اسان لاءِ اينگلس ڪيو آهي.

سندن لفظن ۾: "سڄي فلسفي جو، خاص طرح جديد فلسفي جو، وڏو بنيادي سوال آهي فڪر ۽ وجود جي تعلق جو سوال .... فيلسوفن جيڪي جواب هن سوال جا ڏنا آهن، تن انهن کي ٻن وڏين ڪئمپن ۾ ورهائي ڇڏيو آهي. هڪڙا، فطرت تي روح جي اوليت کي مڃين ٿا ۽ اِن ڪري، سوچ جي آخري نقطي تي، ڪنهن نہ ڪنهن صورت ۾ دنيا جي "تخليق" فرض ڪري وٺن ٿا؛ اُهي تصوريت جي ڪئمپ ۾ داخل اهن. ٻيا اُهي آهن، جيڪي فطرت کي اوليت ڏين ٿا- اُهي ماديت جي ڪئمپ ۾ داخل آهن." (اينگلس؛ لُڊوِگ فيورباخ، 1- 2)

تصوريت شين جي تعبيرڻ جو اُهو رستو آهي، جيڪو مادي وجود کان روحاني وجود کي اول سمجهي ٿو، ۽ ٻئي طرف ماديت روحانيءَ کان مادي وجود کي اول سمجهي ٿي. تصوريت جو مفروضو آهي تہ هر شيءِ، جا مادي آهي سا روحانيءَ ڪنهن شيءِ تي آڌاري آهي ۽ اُن تي حُدوديلَ آهي؛ ٻئي طرف ماديت مڃي ٿي تہ هر شيءِ جا روحاني آهي، سا مادي ڪنهن شيءِ تي آڌاري آهي ۽ ان تي حُدوديلَ آهي. ۽ اِهو فرق مجموعي طور دنيا بابت عمومي فيلسوفي خيالن ۾، ۽ پڻ مخصوص شين ۽ واقعن بابت خيالن ۾، پاڻ کي ظاهر ڪري ٿو.

تصوريت ۽ فوق الفطرت وجود:

بنيادي طور، تصوريتَ مذهب آهي، دين آهي، "الاهيات" آهي. لينن لکيو آهي تہ "تصوريت ڪلريڪلزم (Clericalism) آهي"- ڪلِرڪيلَزم بمعنيٰ ڪليسائيت، ملائيت، برهمنيت- (لينن؛ "جدليات بابت" -مضمون- "فيلسوفائي نوٽ بڪن" ۾ آيل.) سڄي تصوريتَ سوالن ڏانهن مذهبي رُخ جي لاڳيتي توسيع آهي، توڻي جو مخصوص تصورائي نظرين هيستائين پنهنجو اُهو اصلوڪو مذهبي پوش لاهي بہ ڇڏيو آهي. تصوريت ويساهپ (Fideism) کان، انڌ-وشواس (Superstition) کان، يعني فوق الفطرت ۾، غيب ۾، اَڪَلَ ۾ مڃتا کان اَڇَتَ آهي.

ٻئي طرف ماديت سمجهڻ، معلوم ڪرڻ، ۽ سببن ۽ سمجهاڻين جي تلاش ۾ رهي ٿي- مادي دنيا جي شين ۽ ڳالهين جي صورت ۾. اهڙن سببن ۽ عوامل جي صورت ۾، جيڪي اسين چڪاسي ۽ آزمائي سگهون، سمجهي سگهون ۽ پنهنجي وس ۾ آڻي سگهون.

مطلب تہ شين جي تصورائي نظريي جون پاڙون ساڳيون آهي آهن، جيڪي مذهب جون آهن.

ويساهيَن لاءِ، مذهب جي تصورن- مطلب تہ فوق الفطرت روحاني وجودن جي تصورن- جا عمومي طور جوازَ حواسن جي ڪنهن بہ شهادت ۾ موجود نہ هوندا آهن، پر انسان جي روحاني فطرت جي عميق گهراين ۾ ڪٿي ڪنهن هنڌ موجود ۽ڏايا ويندا آهن. ۽ اِهو بہ واقعي سچ آهي تہ اِهي تصور انساني شعوَر جي تاريخي اوسر جي سلسلي ۾ تمام جهونيون ۽ اونهيون پاڙون رکن ٿا، پر اُنهن جو نيٺ بہ اصل ڇا آهي، اول اول اُهي تصور نيٺ بہ ڪيئن اُڀريا؟ اهڙن تصورن کي اسين ڪنهن الهام جِي يا ٻئي ڪنهن فوق الفطرت سبب جِي پيداوار چئي، مطمئن بہ نٿا ٿي سگهون، جيئن مذهبَ دعوا سان اسان کي ٻڌائي ٿو. بلڪ اسين اِهو بہ صاف ڏسي ٿا سگهون تہ انهن تصورن جو هڪ فطرتي اصل آهي ۽ ان اصل جي واضح نشاندهي بہ اسين ڪري سگهون ٿا.

فوق الفطرت وجود يا وجودن جي تصورن جِي، ۽ عمومي طور مذهبي خيالن جي، ابتدا سڀ کان اول تہ فطرت جي قوتن جي مقابل انسانن جي اڻ ڄاڻائيءَ ۽ بيوسيءَ ۾ موجود ڏسي سگهجي ٿي. اُهي قوتون جن جي ڪارڪردگيءَ کي انسانَ سمجهي نٿي سگهيا، اُنهن کي، شخصائڻ کان پوءِ، هُنن روحن جي ڪارڪردگيءَ جا مظهر سمجهيو.

مثال طور، وڄ جي ڪڙڪاٽن جا خوفائتا واقعا، جيئن اسان مٿي ڏٺو، انسنائي انداز ۾ خدا يا خدائن جي غصي جا نتيجا سمجهيا ويا. وري، فصلن جي ڦٽڻ، اُيرڻ ۽ پچڻ جا اهم مظهر هڪڙي روح (ذي-حيات وجود) جي ڪارڪردگيءَ جا نتيجا سمجهيا ويا؛ ۽ ائين مڃيو ويو تہ مڪائيءَ جو، ڪڻڪ جو يا ٻيو بہ ڪو "اناج جو روح" هو، ديوتا هو، خاص ڪو "خُدا" هو، جنهن اُهو فصل وڌايو ٿي ۽ بچايو ٿي.

اوائلي دورن کان وٺي، ماڻهن فطرت جي قوتن کي انهيءَ ريت شخصائڻ

ڪوششُون بہ عمل ۾ آيل آهن، جن ۾ تصوريت ۽ ماديت جي وچ ۾ ڪيئي ملاوٽون ۽ سمجهوتا ترتيب ڏنا ويا آهن.

هڪڙيءَ اهڙيءَ ڪوشش جو ترتيب ڏنل سمجهوتو يا ٺاهہ، فلسفي ۾ "دوِيَت واد" (Dualism) جي نالي سان ڄاتو وڃي ٿو. اُن ۾ روحاني حقيقت جو وجود مادي حقيقت جي وجود کان جدا ۽ صاف الڳ مڃيو وڃي ٿو، پر ٻنهي کي هڪ ئي سطح تي رکڻ جي ڪوشش ڪئي ٿي وڃي. اِن طرح "دوِيت واد" جو هيءُ سرچائي فلسفو اڻ-جيئندڙ (اَجِيوَ، بيجان) مادي جي دنيا کي بلڪل ئي مادي نگاهہ سان ڏسي ٿو، ۽ اُن لاءِ چوي ٿو تہ اُهو فطري قوتن جي عمل جو دائرو آهي ۽ ان ۾ روحاني عوامل جو ڪنهن بہ ريت ڪو عمل دخل ڪونهي، پر ذهنَ ۽ معاشري (سماج) جي حالت ۾، هيءُ فلسفو دعويٰ ڪري ٿو تہ اِهو خالص روح جي عمل جو دائرو آهي، ۽ اُتي اسان کي سوالن جو تعبير يا سمجهاڻي ماديت جي ٻوليءَ ۾ نہ پر تصوريت جي ٻوليءَ ۾ دريافت ڪرڻ گهرجي!

ماديت ۽ تصوريت جي وچ ۾ اهڙي سمجهوتي جي عملي معنيٰ اها ٿي وڃي بيهي تہ انسانن ۽ انساني سماج ۽ تاريخ سان تعلق رکندڙ سڀني اهم ترين سوالن جي سلسلي ۾ اسان کي ماديت جي مخالفت بلڪ ترديد ڪرڻي آهي، ۽ تصوريت جي خيالن جي موافقت بلڪ اُنهن جو پورو پورو استعمال اسان تي لازم آهي!

ٻيو اهڙو سرچائي (مصلحتي، مصالحتي) فلسفو "حقيقت" يا "حقيقت پسنديءَ" (Realism) جي نالي سان ڄاتو وڃي ٿو، ۽ پنهنجي جديد صورت ۾ موضوعي تصوريت جي مقابلي ۾ اُڀري سامهون آيل آهي.

"حقيقت پسند" فيلسوف چون ٿا تہ خارجي مادي دنيا حقيقتاً اسان جي سُوجهين يا تصورن کان ڌار وجود رکي ٿي ۽ اُن جو وجود اُنهن تي آڌاري نہ آهي، ۽ هڪ طرح اُهائي اسان جي سوجهين ۾ عڪسجي ٿي. اِن ۾، هي "حقيقت پسندَ"، موضوعي تصوريت جي خلاف، مادي فيلسوفن سان ئي متفق آهن. واقعي ڪوبہ، سواءِ مادي دنيا جي حقيقي وجود کي تسليم ڪرڻ جي، ۽ اِن ۾ پوريءَ طرح "حقيقت پسند" هجڻ جي، پاڻ کي ماديت جو حامي چوائي ئي نٿو سگهي.

پر رڳو ائين چوڻ تہ خارجي دنيا اسان جي سُوجهڻ کان سواءِ بہ پنهنجو وجود رکي ٿي- ماده وادي هجڻ لاءِ اِهو ڪافي نہ آهي، مثال طور، وچين دؤر جو ڪئٿلڪ مسيحي فيلسوف ٿامس آڪئناس بہ اِن معنيٰ ۾ ”حقيقت پسند“ هو، ۽ اج ڏينهن تائين اڪثر ڪئٿلڪ مسيحي فقيهہَ فلسفي ۾ ”حقيقت پسند“ نہ ٿيڻ پنهنجي لاءِ ڪفر برابر سمجهندا آهن. پر ساڳئي وقت هو ائين وسهندا آهن تہ مادي دنيا، جيڪا حقيقتاً موجود آهي، ابدي روح جي خلقيل آهي، ۽ سڄو وقت اُن جي قدرت سان قائم آهي ۽ هلي رهي آهي. مطلب تہ ائين آهي ماديت جي فلسفي کان تمام گهٽو پري آهن؛ آهي دراصل تصوريت جائي ميجيندڙ آهن.

اِن کان سواءِ، ”حقيقت پسنديءَ“ جو لفظ فيلسوفن وٽ ڪافي غلط استعمال بہ پئي ٿيو آهي. جيستائين اوهين ائين ميچو ٿا تہ هيءَ يا هوءَ شيءِ ”حقيقت“ آهي، تيسين واقعي اوهين پاڻ کي ”حقيقت پسند“ سڏي بہ سگهو ٿا. ڪي فيلسوف تہ ائين بہ سمجهن ٿا تہ نہ فقط مادي شين جي دنيا حقيقي آهي، پر زمان ۽ مڪان کان ٻاهر بہ هڪ ”ڪَليتَن“ جي، شين جي نبار جوهرن جِي، دنيا آهي؛ ۽ اِن طرح اُهي پاڻ کي ”حقيقت پسند“ سڏين ٿا. ٻيا وري چون ٿا تہ جيتوڻيڪ سواءِ اسان جي ذهن ۾ انسان جي خيالن ۽ سُوجهين جي، ٻيو ڪجهہ بہ موجود نہ آهي، پر بهرحال اُهي اسان جا خيال ۽ سوجهيون حقيقي آهن؛ ۽ اِنهيءَ روءِ اُهي بہ پاڻ کي ”حقيقت پسند“ سڏين ٿا. هي سڀ ڳالهيون ڏيکارين ٿيون تہ ڪي فيلسوف لفظن جي پنهنجي استعمال ۾ تمام گهڻا هوشيار ۽ چست ٿڃن ٿا.

تصوريت جي مقابل ماديت جي بنيادي تعليم:

تصوريت جي سيني صورتن ۽ ماديت ۽ تصوريت جي سيني اهڙن ڳلتائي سرچائن ۽ سمجهوتن جي مقابلي ۾، ماديت جي بنيادي تعليم تمام واضح ۽ سڌن سادن لفظن ۾ بيان ڪري سگهجي ٿي.

هن تعليم جي مغز کي، نچوڙ کي،سمجهڻ لاءِ اسان کي پهريائين هي بہ سمجهڻ گهرجي تہ تصوريت پنهنجي سيني صورتن ۾ ڪهڙيون ڪهڙيون خاص دعوائون ڪري ٿي. تصوريت جون اهڙيون ٽي خاص ۽ مکيہ دعوائون آهن:-

(1) تصوريت جي دعوا آهي تہ مادي دنيا روحاني دنيا تي آڌاري آهي.

(2) تصوريت جي دعوا آهي تہ روح، يا ذهن، يا تصور (خيال) مادي کان الڳ وجود رکي سگهي ٿو ۽ رکي ٿو. (هن دعوا جي تمام انتهائي صورت "موضوعي تصوريت" آهي، جيڪا دعوا ڪري ٿي تہ مادو بلڪل موجود ڪونهي- اهو نبار مايا آهي).

(3) تصوريت جي دعوا آهي تہ غيب ۽ اَڪل (ڄاڻ ۾ نہ ايندڙ) جي هڪ دنيا موجود آهي- جيڪا اُن سڀڪجهہ کان بہ "مٿي"، "پرانهين" يا اُن جي "پنيان" آهي، جيڪو سوجهي، تجربي ۽ علم (سائنس) وسيلي ڄاڻي سگهجي ٿو.

ماديت جي بنيادي تعليم تصوريت جي اِنهن ٽنهي دعوائن جي عين مقابل هِن طرح بيٺل آهي:

(1) ماديت ٻڌائي ٿي تہ دنيا پنهنجيءَ سڄيءَ فطرت ۾ مادو آهي، ۽ هر شيءِ جيڪا موجود آهي مادي سببن جي بناءَ تي وجود ۾ اچي ٿي ۽ مادي جي تحرڪ جي قانونن مطابق اُسري ٿي ۽ وڌي ٿي.

(2) ماديت ٻڌائي ٿي تہ مادو ذهن کان ٻاهرئون (ٻاڻ هُرتو) ۽ آزاد، معروضي حقيقت آهي، ۽ بجاءِ اِن جي تہ ذهني ڪا شيءِ مادي وجود کان جدا هجي، هر ذهني يا روحاني شيءِ مادي سلسلي عمل جي ئي اُپت يا پيداوار آهي.

(3) ماديت ٻڌائي ٿي تہ دنيا ۽ اُن جا قانون پوريءَ طرح ڄاڻي سگهڻ جهڙا آهن، ۽ توڻي جو وقت جي هڪ نہ ٻئي مرحلي تي گهڻو ڪجهہ اڻڄاتل ٿي رهي، پر ڪابہ اهڙي شيءِ ڪانهي، جيڪا پنهنجي فطرت ۾ اڪل (ڄاڻ ۾ اچڻ کان ٻاهر) هجي.

مارڪسي- ليننن فلسفي جي امتيازي خصوصيت هيءَ آهي تہ اهو سڄي پنهنجي سلسلي فڪر ۾ پوريءَ طرح يڪسماني ماديت جو رُخ ۽ روش رکي ٿو، ۽ اُن ۾ ڪنهن بہ مرحلي تي اُهو تصوريت کي جاءِ نٿو ڏئي.

استالن اِن سلسلي ۾ چيو آهي:

(الف) تصوريت جي برعڪس، جيڪا دنيا کي هڪ "مطلق تصورَ"، "روحَ ڪُلَ"، "شعورَ جامع" جو مجسمو شماري ٿي، مارڪس جي فلسفيائي ماديت جو موقف هيءُ آهي تہ دنيا پنهنجي خاص فطرت ۾ مادي (material) آهي، دنيا جا ڪثير النوع مظاهر تحرڪ ۾ هجندڙ مادي جون مختلف صورتون

آهن......... ۽ هيءَ دنيا مادي جي تحرڪ جي قانونن مطابق وڌي ويجهي ٿي ۽ ڪنهن "روحَ ڪُلَ" جو احتياج ڪانہ ٿي رکي.

(ب) تصوريت جي برعڪس، جيڪا چوي ٿي تہ فقط اسان جو ذهن حقيقتاً موجود آهي.... مارڪسي مادي فلسفي جو موقف آهي تہ مادو، فطرت، وجود هڪ معروضي حقيقت آهي ۽ اها اسان جي ذهن کان ٻاهرئون ۽ آزاد موجود هجي ٿي؛ تہ مادو ابتدائي آهي، ڇوتہ اهو اوسانن جو، تصورن جو، ذهن جو، اصل آهي، منڍ آهي، ۽ ذهن ثانوي آهي، ماحصل آهي (مُشتَقَ آهي)، ڄاڻ تہ اهو مادي جو، وجود جو، هڪ عڪس آهي؛ تہ سوچ مادي جي پيداوار آهي، جيڪو پنهنجي واڌ ۾ ڪماليت جي هڪ اعلىٰ درجي تي رسي چڪو آهي، يعني مغز جي درجي تي، ۽ مغز سوچ جو هڪ اوزار آهي، وسيلو آهي؛ تہ اِنهيءَ ڪري، سوچ، سواءِ ڪنهن وڏيءَ غلطيءَ سرزد ٿيڻ جي، مادي کان الڳ نٿي ٿي سگهي.

(ج) تصوريت جي برعڪس، جيڪا دنيا ۽ اُن جي قانونن کي ڄاڻي سگهڻ جي امڪان کان انڪار ڪري ٿي.......مارڪسي فلسفيائي ماديت جو موقف آهي تہ دنيا ۽ ان جا قانون پوريءَ طرح ڄاڻي سگهڻ جهڙا آهن؛ تہ فطرت جي قانونن بابت اسان جي ڄاڻ، تجربي ۽ استعماليءَ تي ڇڪاسيلَ مستند ڄاڻ آهي، جنهن کي معروضي سچ جي جائزگي حاصل هجي ٿي؛ تہ دنيا ۾ ڪي بہ اهڙيون شيون نہ آهن، جيڪي ڄاڻي سگهڻ جهڙيون نہ هجن؛ پر فقط اهڙيون شيون آهن جيڪي اڃا ڄاڻجي نہ سگهيون آهن، ۽ جيڪي سائنسي تحقيق سان ۽ استعماليءَ ۾ ظاهر ٿينديون ۽ ڄاڻي سگهبيون."

(اسٽالن: "جدلياتي ۽ تاريخي ماديت")

ماديت ۽ تصوريت، استعمال ۾:

جيئن مٿي چيو ويو، ماديت ۽ تصوريت جو اختلاف- جيڪو ائين بلڪل عام لفظن ۾ بيان ڪيو ويو آهي- دنيا جي فطرت بابت محض ڪو خيالي نظرين جي وچ ۾ اختلاف ڪونهي، پر اهو هر سوال کي سمجهڻ ۽ کولي ڏسڻ (تعبير) جي مختلف طريقن جي وچ ۾ اختلاف آهي. انهيءَ ڪري اِهو ايتريءَ وڏيءَ ۽ بنيادي اهميت جو اختلاف آهي.

اچو تہ بلڪل ڪي عملي صورتون ڏسون جن ۾ ماديت ۽ تصوريت جي
هن اختلاف جو اظهار ٿئي ٿو.

تصوروادي، مثال طور، اسان کي ٻڌائين ٿا تہ سائنس تي اسان کي "تمام گهڻو" ڀروسو رکڻ نہ کپي. آهي اسان کي ٻڌائين ٿا تہ سڀ کان وڏا ۽ اهم سچَ سائنس جي پهچ کان ٻاهر آهن. اِن کان پوءِ هو اسان کي صلاح ڏين ٿا تہ اسان کي ظاهري ثابتين، تجربي ۽ استعماليءَ جي آڌار تي ڳالهيون مڃڻ نہ کپن، پر جيڪي بهترين ڄاڻ رکڻ جي ۽ ڄاڻ جي "اعليٰ" ذريعي جي ميسر هجڻ جي دعوا ڪن ٿا، انهن تي اعتبار رکڻ کپي.

اِن طرح، تصوريت رجعتي پروپيگنڊا جي هر صورت ۾ بهترين مددگار ۽ زرهہ آهي. اِها سرمايہ دوست پريس ۽ سڄي سرمايہ دوست نظام جي اعلانيل سرشتي جو فلسفو آهي. اِها سڀ قسم جي ڀرم ۽ اند- وشواس کي فائدو ڏئي ٿي، اِها اسان کي پنهنجيءَ پر ۾ سوچڻ کان ۽ اخلاقي ۽ سماجي مسئلن ڏانهن سائنسي رخ اختيار ڪرڻ کان روڪي ٿي.

تصور وادي اسان کي ٻڌائين ٿا تہ اسان لاءِ سڀ کان اهم ڳالهہ آهي اسان جي ساهہ جي، روح جي، اندروني صحت ۽ زندگي. هو اسان کي ٻڌائين ٿا تہ اسان کان پنهنجا انساني مسئلا سواءِ اندر جي ڪنهن آيار جي، سواءِ ڪنهن "روحاني آبياريءَ" جي، ڪڏهن بہ حل نہ ٿي سگهندا. پيٽ ڀريل ماڻهن جي ڳالهين ۽ تقريرن جو هيءُ ڪُل- وقتي دل- پسند موضوع هوندو آهي. پر ڪيترا هٿَ پورهيت- کيتن ۾، ڪارخانن ۾، آفيسن ۾ ۽ رستن تي ڪم ڪندڙ- بہ اهڙن ٿڌن، مٺن ۽ نِنڊا ڪيندڙ لفظن ۾ ڦاسي پون ٿا. تصورائي ڏاهپ جا ترجمان اسان کي پنهنجين حالتن کي بهتر بنائڻ واسطي جدوجهد ڪرڻ لاءِ نہ پر پنهنجي اندر کي، روح کي، سڌارڻ ۽ اُجارڻ لاءِ چوندا آهن. آهي ڪڏهن بہ اسان کي ائين نہ چوندا آهن تہ ماديِ ۽ اخلاقي طور پاڻ کي بهتر بنائڻ لاءِ اسان کي پنهنجيءَ دنيا ۾ هلندڙ امن لاءِ ۽ سوشلزم لاءِ جدوجهد ۾ شامل ٿي وڃڻ گهرجي.

تصوريت جي ذهني ڪيفيت گهڻن "سوشلسٽن" ۾ بہ موجود ڏسبي آهي. ڪيترائي سچا ۽ مخلص سوشلسٽ بہ، مثال طور، سمجهندا آهن تہ سرمايہ داري نظام جي لازمي خرابي اِها آهي تہ اُن ۾ اَپت جي، شين جي اُٿپوري ۽ بي

انصافيءَ سان ورهاست ٿئي ٿي، ۽ جيڪڏهن اسين سرمايه- دارن سميت سڀني ماڻهن کان اِن سلسلي ۾ انصاف ۽ ديانتداريءَ جو هڪ نئون تصور تسليم ڪرائي وٺون، ته هوند سرمايه داريءَ جي خرابين کان اسين نجات پائي سگهون ٿا. هنن لاءِ سوشلزم رڳو انصاف ۽ ديانتداريءَ جي هڪ خيالي تصور کي سمجهڻ ۽ تسليم ڪرڻ جو نالو آهي، ۽ بس.

اِن ويساهه جي تصوريت اُن جي اِنهيءَ مفروضي يا ميِتا ۾ آهي ته رڳو اسان جا خيال يا تصور جيڪي اسان جي ذهنن ۾ آهن، اُهي ئي اسان جي طرز زندگي بڻائين ٿا، ۽ اسان جي سماجي نظام جي رنگ ڍنگ لاءِ ذميوار آهن. جيڪي ماڻهو اِنهيءَ روءِ سوچين ٿا، تن کان اُن سچيءَ صورتحال جي ذميوار مادي سببن ۽ عوامل تي نگاهه وجهڻ وسري وڃي ٿي. چاڪاڻ ته سرمايه پسند سماج ۾ اُپت جي شين يا مال جي ورهاست لاءِ سچ پچ ذميوار حقيقت جيڪا هجي ٿي، يعني هيءَ ته سماج جو هڪ ننڍو حصوئي آهي جيڪو دولت جو مالڪ آهي، ۽ ٻيو حصو، جيڪو تمام وڏو حصو آهي، سو غربت ۾ گذاري ٿو- اُن حقيقت جو سبب اِهو نه آهي ته ماڻهو دولت جي ان ورهاست بابت ڪهڙا خيال يا تصور ذهن ۾ رکن ٿا، پر اُهو مادي سچ آهي ته اپتڪاريءَ جو دستور سرمايه دار هٿان مزدور جي استحصال يعني ڦرجي لُٽجي بنهه فقير ٿي جيئڻَ جي بنياد تي بيٺلَ آهي. جيستائين اُپتڪاريءَ جو اِهو دستور موجود رهندو، ۽ جيستائين انصاف جا اشتراڪي (سماج وادي) خيال انصاف جي سرمايه پسد خيالن کان اڳين ڏيپا رهندا، تيستائين دولت ۽ غريبيءَ جون انتهائيتون پنهنجيءَ پنهنجيءَ جاءِ تي قائم رهنديون. اشتراڪين جو اِنهيءَ ڪرِي اهو فرض ٿئي ٿو ته هو پورهيت طبقي کي منظم ڪن ۽ سرمايه- پسند طبقي جي استحصالي مفادن خلاف جدوجهد لاءِ انهن جي اڳواڻپ ڪن، ته جيئن پورهيت طبقو سرمايه پسند طبقي کان اقتدار حاصل ڪري ۽ اُن جو مالڪ پاڻ بڻجي سگهي.

جيڪڏهن اسين اها ڳالهه نٿا سمجهون، ته اشتراڪيت (سماج واد) جي قيام لاءِ اثرائتي نموني وڙهڻ جي راهه به اسين لهي نه سگهنداسين: بلڪ اسين ڏسنداسين ته اسان جا اشتراڪي آدرش سدائين اسان کان دور ٿيندا ويندا. ۽ اسين انهن تائين رسي ئي نه سگهنداسون. دنيا جي ڪيترن ئي ملڪن ۾، خاص

طرح برطانيہ ۾، فرانس ۾، اٽليءَ ۾، اشتراڪيت جي جدوجهد جو اهوئي تجربو حاصل ٿي سگهيو آهي.

اِنهن مثالن مان ڏسي سگهجي ٿو تہ تصوريت ڪيئن رجعت جي هڪ هٿيار طور استعمال ٿئي ٿي؛ ۽ اشتراڪي جڏهن وڏي تصوريت کي پنهنجيءَ جهوليءَ ۾ وجهن ٿا، تہ اُهي ڪيئن سرمايہ پسند نظريي جي اثر ۾ ۽ ان جي رنگ ۾ رڱجي وڃن ٿا. اسين اشتراڪي نظريي جي مقصدن لاءِ نہ سرمايہ پسند خيال ڪٺي ۽ استعمال ۾ آڻي سگهون ٿا- ۽ نہ ئي اسين اُن لاءِ، يعني اشتراڪيت جي تعمير لاءِ، سرمايہ پسند حڪومتي نظام کي- اُن جي ادارن کي ۽ سڄي ان جي عملداري سرشتي کي- ئي ڪٺي استعمال ۾ آڻي ٿا سگهون.

دراصل، سڄيءَ تاريخ دوران، تصوريت رجعت جو ئي هڪ معزز ۽ معتبر هٿيار ٿي رهي آهي. فلسفي ۾ کهڙا بہ اِن جا دلڪش نمونا وقت بوقت نهي جڙي سامهون پئي آيا آهن، تصوريت هميشہ پرماري طبقن جي حڪمرانيءَ جي حمايت ۽ تقويت جو ۽ پرماريت جي شڪار طبقن کي گمراه ۽ ڪمزور ڪرڻ جو ڪردار پئي ادا ڪيو آهي.

اِن جو اهو مطلب بہ ڪونهي تہ تصوريت جي ڍڪ ۾ ڪنهن سچ يا ڪن سچن جو اظهار ئي ڪونہ ٿيو آهي. بلڪل ٿيو آهي، ڇوتہ تصوريت جون اسان جي سوچ جي رنگ ڍنگ ۽ نقش نگار ۾ تمام اونهيون پاڙون موجود آهن، ۽ انهيءَ ڪري ماڻهو اڪثر پنهنجن خيالن ۽ اڌمن کي تصوراتي پوشاڪ پهرائين ٿا. پر سوچ جي تصوراتي طرز سچ جي اظهار ۾ هميشہ هڪ جهل، هڪ روڪ، جو ڪم پئي ڪيو آهي- بنهہ ائين چئو اُها سوچ جي مونجهارن ۽ غلطين جو ڪو سرچشمو يا منڊ هجي.

ائين بہ آهي تہ ترقي پسند تحريڪن گذريل دورن ۾ تصوراتي نظرين کي قبول ڪري، اُنهن هيٺ پنهنجا جدوجهد بہ ڪيا آهن. پر ان صورتحال ۾ فقط ائين پئي ثابت ٿيو آهي تہ اُنهن ترقي پسند تحريڪن ۾ خود بہ مستقبل جي رجعت جا ٻج موجود هئا- اِن قدر يا حد اندر، جو اُنهن ۾ اقتدار ۾ ايندڙ نئين پرماري طبقي جي اڌمن ۽ ارادن ۽ مقصدن جي ترجماني موجود هئي، يا اُهي تحريڪون خود رجعتي خيالن کان متاثرهيون؛ يا اُها ڪيفيت اُنهن جي ضعف يا ناپختگيءَ جي هڪ نشاني هئي.

مثلاً، سترهين صديءَ ۾ انگريز بورجوازيءَ جي عظيم انقلابي تحريڪ تصوراتي مذهبي نعرن هيٺ پنهنجي جدوجهد ڪئي اڳتي وڌايو، پر اُن جي اڳواڻ، ڪرامويل، جنهن خدا جو نالو ورتو، پنهنجي مطلق العنان بادشاهه چارلس جو سر ڌڙ کان ڌار ڪيو، ان ساڳئي ڪرامويل. انهيءَ ئي طرح خدا جو نالو ورتو، انساني مساوات (برابريءَ) جي نعري هيٺ ڌڙ مجاهدن (Levellers) جو به ائين ئي قتل عام ڪندي ڪا هٻڪ محسوس ڪانه ڪئي.

اوائلي جمهوريت پسندن ۽ اشتراڪين جي ذهن ۾ ڪافي گهڻا، اوچا اوچا، تصوراتي خيال موجود هوندا هئا. پر سندن اُهي خيال- هوائي، غير عملي ۽ معصومانه- سندن جمهوريت ۽ اشتراڪيت جي تذهوڪيءَ تحريڪ جي عدم پختگيءَ ۽ ڪمزوريءَ جا ئي عڪس هئا. اُنهن تصوراتي وهمن کان متي چڙهڻ ضروري هو، ۽ پوءِ ئي انقلابي پورهيت طبقي جي تحريڪ ايري متي اچي ٿي سگهي ۽ ڪاميابيءَ سان همڪنار ٿي ٿي سگهي، ۽ ائين جيئن تحريڪ ۾ مضبوطي پيدا ٿي ۽ شعوري پختگي آئي، اُن ۾ اُنهن تصوراتي وهمن جي وڌيڪ موجودگي ظاهرظهور عوام دشمن ۽ رجعتي اثرات جو نتيجو معلوم ٿي.

اسين خاطريءَ سان چئي سگهون ٿا ته تصوريت پنهنجي اصل ۾ هڪ رجعتي قوت آهي- اهڙي هڪ نظرياتي قوت، جيڪا شيون جيئن آهن انهن جي اُئين قائم رکڻ ۾، ۽ ماڻهن جي ذهن ۾ سندن سچيءَ حالت بابت جيڪي ساده فهميون موجود هجن تيون، انهن کي محفوظ رکڻ ۾ مدد ڏئي ٿي.

ٻئي طرف، هر سچي پچي سماجي ترقي- اپٽڪاري قوتن ۾ هر اضافو، سائنس جو هر اڳتي قدم- ماديت جي اوسر جو سبب بڻجي ٿو ۽ تنان ئي اڳتي وڌڻ ۾ مادي خيالن جي مدد وٺي ٿو. ۽ انساني فڪر جي سچي تاريخ تصوريت خلاف ماديت جي مقابلي ۽ چٽاڀيٽيءَ جي ۽ تصوريت جي وهمن ۽ ساده فهمين تي اُن جي سوڀ جي تاريخ رهي آهي.

ماديت لاءِ جاکوڙ:

انسان هٿان انسان جي پرماريت کي ختم ڪرڻ لاءِ جاکوڙيندڙ پورهيت

طبقي جي منظر اڳواڻ جتي جي حيثيت ۾، اسان اشتراڪين ۽ اشتمالين لاءِ تصوريت، پنهنجيءَ ڪنهن به صورت ۾، ڪنهن ڪم جي نه آهي.

اِن سلسلي ۾ لينن، مثال طور، ڪجهه هن طرح سمجهايو آهي:-

"مارڪس ۽ اينگلس جي عظمت هِن ئي حقيقت مان پروڙي سگهجي ٿي ته هڪ طويل عرصو، تقريباً اڌ صديءَ جو، هنن ماديت جي فڪر کي اجاگر ڪرڻ، ۽ فلسفي جي اِن بنيادي رُخ کي اڳتي ۽ نت اڳتي وڌائڻ ۾ صرف ڪيو......

"مارڪس جي مختلف فلسفيانه قولن کي اوهين ڏسو........ اوهين اُنهن ۾ هڪ بنيادي رنگ ڏسندا. مثلاً، ماديت تي سندن وري وري زور ۽ سچيءَ ۽ سڀ قسم جي تاريڪ خياليءَ، سچيءَ ۽ سڀ قسم جي مُنڌل ۽ گهمساني سوچ، ۽ تصوريت ڏانهن سچيءَ ۽ سڀ قسم جي ذهني رولاڪيءَ ۽ دربدرائيءَ تي سندن جَلهه ۽ ٺٺول.......

"مارڪس ۽ اينگلس فلسفي ۾، اول کان آخر تائين، جانبدار هئا؛ هو ماديت کان تصوريت ڏانهن هر قسم جي ڀَلڪارَ ۽ هر "نئين" لاڙي ۽ هر جديد "ڪشش" کي ڏسي ۽ سڃاڻي ٿي سگهيا....

"حقيقت پسندَ وغيره، اثباتين (Positivists) سميت، سڀ هڪَ ردي پاهَ آهن؛ هي فلسفي ۾ هڪَ ڪينَ جهڙو وچ وارو ٺولو آهن، جيڪي هر سوال تي مادي ۽ تصورائي لاڙن کي منجهائين ۽ وچڙائين ٿا. فلسفي ۾ هنِ ٻن بنيادي صورتن کان فرار جي ڪوشش، سواءِ مصلحتائي نيم حڪيمائيءَ جي ٻيو ڪجهه به نه آهي." (لينن: "ماديت ۽ حقيقت پسندائي تنقيد" باب 4، ڀاڱو 4.)

هر مسئلي تي، ۽ هر مامري ۾، اسين تصوريت جي مقابلي ۾ ماديت جا پاسدار آهيون. اِهو انهيءَ ڪري آهي، جو اسان کي خبر آهي ته اسان لاءِ ماديت جي نظريي جي روشنيءَ ۾ ئي ممڪن آهي- جيڪو تصورائي خوش فهمين کان آزاد ٿي، شين جو ائين مطالعو ڪري ٿو جيئن اُهي آهن- ته اسين فطرت جي ۽ سماج جي قوتن کي ائين سمجهي سگهون، جو اسين سماج کي تبديل ڪرڻ ۽ فطرت جي قوتن تي قابض ٿيڻ جي لائق ٿي سگهون.

۽ اِنهيءَ ئي ڪري ماديت اسان کي پنهنجي پاڻ تي، پورهيت طبقي تي-

سڄي عوام تي- پروسو ڪرڻ سيڪاري ٿي. اها اسان ڪي سيڪاري ٿي تہ اسان جي سمجھہ ڪان بالاتر ڪي بہ غيب ڪين آهن؛ تہ اسان لاءِ انهن قبولڻ ضروري نہ آهي تہ جا حالت جيئن آهي سا خدا جي مرضي آهي؛ تہ جيڪي اسان تي آقا بڻجي ويهن ٿا تن جي "حڪما حڪمي" ڳالهين ڪي اسين هيچ سمجهي عدولي سگهون ٿا؛ تہ اسين فطرت ۽ سماج ڪي پاڻ ئي سمجهي سگهون ٿا، اِنهيءَ لاءِ تہ انهن ڪي اسين تبديل ڪرڻ لائق ٿي سگهون.

اسين تصوريت ڪي بلڪل ئي رد ٿا ڪريون. ڇاڪاڻ تہ اعليٰ آوازيل ڳالهين جي پوش ۾ اها ماڻهوءَ تحت ماڻهوءَ جي غلاميءَ جي تبليغ ڪري ٿي ۽ انسان ذات جي طاقت ڪي بي بس بڻائي ڇڏي ٿي.

مئڪسم گورڪيءَ انسانذات ۾ بنيادي نقطي نگاهہ ڪان پنهنجي اعتماد جواظهار ڪندي، لکيو آهي تہ-

"منهنجي نظر ۾، ماڻهوءَ ڪان پري خيالن جو ڪو وجود ڪونهي؛ مون لاءِ، ماڻهو ۽ فقط ماڻهو معجزا ڪري ڏيکاريندڙ قوت آهي، ۽ ماڻهو ئي، مستقبل ۾، فطرت جي سيني قوتن جو مالڪ ٿيڻو آهي. هِن اسان جي پنهنجيءَ دنيا ۾ سهڻين ۾ سهڻيون شيون آهن، جي پورهئي جي پيداوار آهن- هنرمند انساني هٿن جون؛ ۽ سڀ اسان جا خيال پورهئي جي سلسلي عمل مان اُتپن ٿيل آهن.

"۽ جيڪڏهن مقدس شين جو ذڪر ڪرڻ ضروري سمجهيو ٿو وڃي، تہ هڪ مقدس شيءِ ماڻهوءَ جي پنهنجي پاڻ سان ناراضگي آهي ۽ جو ڪجهہ هو آهي تنهن ڪان بهتر بڻجڻ جو سندس اُدم آهي؛ مقدس آهي سندس نفرت پنهنجي ئي تخليق ڪيل خسيس ڪِن ڪچري سان؛ مقدس آهي سندس خواهش لوبَ، ڪروڌَ، ڏوهَ، بيماريءَ، جنگ، ۽ ڌرتيءَ تي انسانن جي وچ ۾ عداوت ڪي ختم ڪرڻ جِي؛ ۽ مقدس آهي سندس پورهيو." (گورڪي؛ "ادب ۽ زندگي- مون لکڻ ڪيئن سکيو".)

(حيدرآباد، سنڌ، 1989ع)

ادب، سياست، تعليم (انٽرويو)، روزانيءَ "عبرت"، حيدرآباد سنڌ، مارچ- اپريل ١٩٧٩ع، ۾ شايع ٿيل.

سنڌي ادبَ، ۾ سنڌ جو انساني سماجُ (انٽرويو)، چانڊڪا ميڊيڪل ڪاليج، لاڙڪاڻي، جي شاگرد، پرڪاش چند، ڪي ڏنل؛ ڪاليج جي سالنامي "موهن جو دڙو ٧٩-١٩٧٨ع" ۾ اصل انگريزيءَ ۾ آيلَ؛ سنڌي ترجمو- سماهي "آرسي نمبر ٢"، ١٩٨٣ع ۾ شايع ٿيل.

سنڌي صحافت جو نئون دَور؛ روزانيءَ "هلال پاڪستان"، ڪراچيءَ، جي ٣٠ اپريل، ١٩٨٢ع واريءَ اشاعت ۾، ان جي نئين سر اشاعت جي پهرئين سال جي پڄاڻيءَ تي شايع ٿيل مضمون.

"ڪوٽ لکپت جو قيدي" ڪتاب جي ٻئي جلد بابت هڪ تاثر؛ ماهنامي "ساڃاهه" جي مارچ- اپريل ١٩٩٣ع نمبر ۾ شايع ٿيل."

ادب لاءِ علم ۽ عقلُ ائين آهن جيئن اک لاءِ بينائي، مغز لاءِ سوچَ يا جسم لاءِساهُ يا روحُ- ادب پنهنجي "علم ۽ عقل" کان سواءِ، مقصدَ يا ڪارجَ کان سواءِ، اِئين آهي جيئن ماهر سنگتراشَ جو شهڪارُ- ٺَلهو هڪ بيجان بُتُ.

ادب، سياست ۽ تعليم

(انٽرويو)

سوال: اڄ سنڌي ادب تي جمود ڇو طاري آهي؟

جواب: سنڌي ادب تي آءٌ نٿو ڀانيان تہ ڪو جمود طاري ٿيل آهي. اهو تعصبي ۽ رجعتي يلغار جو نشانو سو برابر آهي، پر هيءَ صورتحال ڪا اڄ جي ڳالهہ ڪانهي. گذريل ٽيهارو سالن کان سنڌي ادب انهيءَ آزار جو شڪار رهيو آهي. هيٺي ۽ پائبند سماج ۾ ائين ٿيندو آهي. ادبُ سماج کي ان جي هيٺائيءَ ۽ پائبنديءَ کان نجات جو رستو ڏيکاري ٿو، ۽ اها ڳالهہ سماج جي زوردار ۽ بالادست ڌر کي ڏکي بلڪ هر خيال کان غلط ۽ خراب لڳندي آهي. پنهنجي غالب حيثيت جي بچاءَ ۾ اها ڌر ماڻهن کي ماضيءَ ۽ مستقبل جي موهوم ۽ خيالي چوڏولن ۾ ويهاري، کين نئين فڪر جي روشنيءَ ۽ ڇوٽڪاري جي هر امڪاني تصور کان پري رکڻ جي ڪوشش ڪندي آهي. فڪري سطح تي رجعت پرستي، تعصب ۽ ڌڙيبازي، ۽ اقتداري سطح تي قانوني وڪڙ ۽ تشدد ان جا ڄاتل سڃاتل ۽ آزمايل وسيلا هوندا آهن. اڄ جي سنڌي ادب تي بہ اهي اوزار استعمال ٿي رهيا آهن ۽ ڏاڍي شور ۽ شر سان استعمال ٿي رهيا آهن.

تعصب ۽ رجعت جي آڏو سچيءَ ڳالهہ يا صحيح ڪم جو خيال ڪونہ هوندو آهي- ڇوتہ اُهي، يعني تعصب ۽ رجعت، فقط اقتدار ۽ املاڪ جي رکواليءَ جي لوڙ ۾ ورتل هوندا آهن، ۽ ان سندن فرض ادائيءَ ۾ ادب انهن جي آڏو وڏي ۾ وڏي رڪاوٽ بڻيل هوندو آهي: ڇوتہ ادب ڪوڙ تان پردو لاهي ٿو، ڏاڍ ۽ هٽ- ڪس جي خلاف دانهن ڪري ٿو ۽ هيٺن ۽ محڪومن کي پنهنجي سگهہ ۽ شان سان رهڻ جو سبق ڏئي ٿو ۽ اُن لاءِ انهن کي ٻئي ڪنهن تي نہ پر خود پاڻ تي ڀاڙڻ ۽ ڀروسو رکڻ سيکاري ٿو- يعني اُنهن کي ٻڌائي ٿو تہ صحيح فڪر، تنظيم ۽ جدوجهد ئي سندن ڇوٽڪاري جا رستا آهن. هيٺي ۽ پائبند سماج ۾ ادب جو اهوئي ۽ صرف اهوئي سماجي منصب ۽ اهوئي ڪردار هوندو آهي.

ظاهر آهي تہ اهڙيءَ صورتحال ۾ ادب کي تعصب ۽ رجعت جي محڪم يلغار جو نشانو ٿيڻو ٿي آهي.

سوال: اڄ جي انهيءَ صورتحال ۾ سنڌي ادب تي ڪهڙا اثر مرتب ٿي رهيا آهن؟

جواب: سنڌي ادب تعصب ۽ رجعت جي دٻاءَ هيٺ اڄ ضرور آهي. پر اهو پنهنجي تربيتي ۽ تبليغي فرض کي پنهنجي وس آهر ۽ وسيلن سارو، پوري اخلاص ۽ نيازمنديءَ سان پورو ڪري رهيو آهي. اڄ اهو ڪافي هيسيل برابر آهي ۽ انهيءَ ڪري اُن ۾ ڪنهن قدر فراريت ۽ خيال پرستيءَ جا لاڙا ضرور پيدا ٿيل آهن. پر سنڌي سماج ايترو تہ ظاهر ظهور جڪڙيل، ايذايل ۽ آزاريل سماج آهي، جو ڪوبہ اُن جو ذات ذٽي ۽ من ۾ نبار امنگ رکندڙ فرد ان جي درديلي حال کان بي خبر يا لاپرواهہ رهي نٿو سگهي. انهيءَ ڪري سنڌي اديب، بشرطيڪ هو صحيح معنيٰ ۾ اديب آهي، سنڌي ادب کي پنهنجي فڪر ۽ احساس جي جڙاءَ ۽ حسنڪاريءَ سان مالا مال ڪندو ٿي رهي ٿو ۽ ڪندو رهندو. سنڌي ڪتابن جون ضبطيون، رسالن جي اٿاٿ، پريسن جي تڪليف، ڪاغذ ۽ ڇپائيءَ جا وڏا اگهہ، پبلشرن جي اڻ هوند، بڪ سيلرن جا آزار ۽ ارڏايون - ۽ خود خريدارن ۽ پڙهندڙن جون سرد مهريون، ۽ وڏي ڳالهہ تہ سنڌي ٻوليءَ سان سرڪار جي لادعوائي ۽ مائٽجي ماءُ واري روش، جيڪا، افسوس جو آزاديءَ کان پوءِ بہ، ٻين صوبائي ٻولين سان گڏ، سنڌي ٻوليءَ جي بہ تقدير رهي آهي- اهي سڀ ڳالهيون سنڌي ادب کي پست ڪرڻ ۽ شڪست ڏيڻ لاءِ ڪافي هجڻ گهرجن.

پر سنڌي ٻولي پنهنجي سنڌي عوام جي سيني ۾ ۽ سنڌي ادب پنهنجن انسان پسند، عوام دوست ۽ انقلاب طلب اديبن وٽ سدا محفوظ آهن ۽ سنڌي سماج جا اهي امر ڪرشما جيئن پوءِ تيئن وڌندا ۽ وڏا ٿيندا، وڌيڪ چمڪندا ۽ روشن ٿيندا ٿي رهندا. تعصبي ۽ رجعتي حلقا ڪيتري بہ سنڌي ٻوليءَ ۽ سنڌي ادب جي بدخواهي ڪن، ڪيترو بہ انهن لاءِ ڪينو ۽ بغض دل ۾ رکن ۽ ڪيترا بہ زهرناڪ تير انهن کي چٽين، پر ائين ڪندي ڪندي آهي پاڻ ختم ٿي ويندا - ڇوتہ ظلم، قرمار ۽ پيشوائيت، جن جي پاڻ چوڪيداري ڪن ٿا، سي ختم ٿيڻا ٿي آهن، ۽ انهن جي خاتمي سان گڏ سندن رجعت ۽

تعصب بہ ختم ٿي ويندا. سنڌي ٻولي ۽ سنڌي ادب پنهنجي وطن عزيز ۾ ۽ پنهنجي پرامن، بامروت ۽ سڀ جي خير گهرندڙ عوام سان گڏ سدا حيات ۽ سدا قائم رهندو- انهن تي جمود هرگز اچڻو ڪونهي.

سوال: هڪ اديب جي حيثيت ۾ موجوده ملڪي صورتحال جي باري ۾ توهين ڇا ٿا سوچيو؟

جواب: اسان جي ملڪ جي آڏو ڏاڍا ڳرا مسئلا آهن. انهن سڀني جو بنياد اسان جي اندروني قومي ۽ طبقاتي بي انصافيءَ جي معروضي صورتحال تي ٻيٺل آهي.اُن صورتحال کي سمجهڻ ۽ اُن کي سلجهائڻ ۾ حصو وٺڻ هر محب وطن جو فرض آهي. پنهنجي اُن فرض ادائيءَ ۾ ڪابہ بدديانتي، فريب ۽ چالاڪي يا جبر ۽ تشدد اسان جي مسئلن کي حل ڪرڻ بدران انهن کي وڌيڪ منجهائيندا. ان لاءِ اسان کي قومي بالادستي، طبقاتي آقائيت، گروهي يا فرقيوارانہ مفاد جي هر ارادي ۽ هر ڪوشش کي ترڪ ڪرڻو پوندو، ۽ هڪٻئي تي پنهنجي نيڪ نيت ۽ خيرانديش ارادي جي ثابت ڪرڻ لاءِ شخصي سطح تي بہ ۽ اُن کان بہ وڌيڪ پبلڪ سطح تي- يعني ملڪ جي سڀني منظم سياسي جماعتن، حلقن ۽ گروهن کي- پنهنجي قول ۽ فعل جي فرق کي مٽائڻو پوندو ۽ هر ڳالهہ ۽ هر مسئلي ۾ آءٌ- پڻي جي روش، يعني پاڻ کي ٺي يا پنهنجي جماعت، حلقي يا گروه کي ٺي صحيح ۽ سچو سمجهڻ ۽ ٻين کي غلط ۽ ڪوڙو بلڪ بدديانت ۽ بدڪار سمجهڻ واريءَ روش کي، ڇڏڻو پوندو. مگر ڏسجي ائين پيو تہ ملڪ طفيلي فلسطائيت ڏانهن وڌي رهيو آهي، جنهن ۾، ٻين ڳالهين سان گڏ، فڪر ۽ فهم جي آزادي ڏاڍي ڪنهن اِشڪنجي ۾ اچي وڃڻي آهي، ۽ اديبن کي اڳتي پنهنجي من جا امنگ بنهہ ڪنهن غيرمعمولي فن ۽ ڪاريگريءَ سان پڌرا ڪرڻا پوندا. قدامت جا پرستار ۽ داعي جدت جي هر ساهہ کي گهٽيندا ۽ ٻوساتيندا، پر فڪر ۽ فن تي هيءَ سندن گهٽ ۽ سوڙهہ ڪين ڪنهن گهٽي ڪم ڪانہ ايندي، ۽ وهندڙ درياءَ جي آڏو هي ڪيڏا بہ بند ٻڌڻ چاهين ۽ ٻڌن، پر آهي نيٺ لڙهي ويندا ۽ پاڻي اهو ٺي اڳتي وهندو ۽ وڌندو رهندو.

سوال: ادب ۽ سياست ۾ علحدگي هئڻ گهرجي، يا ادب کي سياست جو تابع هئڻ گهرجي؟

جواب: ادب ۽ سياست الڳ هجن يا گڏ، پر ادب کي سياست جي تابع هرگز نہ هئڻ گهرجي. بلڪ سياست کي ادب جي تابع هئڻ گهرجي. سياست جو واسطو اقتدار سان آهي. ادب جو واسطو تهذيب يا ڪلچر سان آهي، جنهن جو بنياد عقل تي بيٺل ٿئي ٿو ۽ ۽ ان جو مقصد خالص ۽ واحد انساني سماج جي ڀلائي ۽ عافيت آهي. تهذيب جي آڌو هميشہ نيڪيءَ، محبت، عدل ۽ سهڪار جا قدر- يعني حسن، حق ۽ خير جا قدر- هوندا آهن. سڀ علم، فن ۽ ادب ڪلچر جي پيداوار آهن ۽ ڪلچر ۾ شمار ٿين ٿا. جيڪڏهن ڪلچر سياست جي تابع ٿيو، تہ سياست اُن کي پنهنجي اقتداري مقصدن لاءِ ڪم آڻيندي، جيئن مذهب کي پنهنجي تابع ڪري عموماً اها پنهنجن اقتداري يا حڪومتي مقصدن لاءِ ڪم آڻيندي آهي. بهترين صورتحال هيءَ ٿي سگهي ٿي تہ مذهب ۽ سياست ٻيئي الڳ الڳ، پنهنجي پنهنجي دائري ۾، سماج جي ڪلچري مفاد لاءِ ڪم ڪن، يعني اُن جي سُک ۽ سلامتيءَ، امن ۽ انصاف، خير ۽ برڪت لاءِ ڪم ڪن. ائين هرگز هئڻ نہ کپي تہ سياست ۽ مذهب پاڻ ۾ ملي ڪري (جنهن ۾ پڪ ٿي پڪ مذهب سياست جو هٿيو بڻجي ٿو)، حڪمران گروه جا اقتداري يا حڪومتي مقصد پورا ڪندا رهن: دراصل اها فسطائيت جي ٿي هڪ صورت آهي. جيڪڏهن ڪلچر بہ سياست جو اهڙوئي تابع ٿي پوي، تہ پوءِ تہ مذهب ۽ ڪلچر ٻنهي جي آڙ ۾ حڪومت جي فسطائي طاقت وڌ گهوڙو ٻڌڻ نہ ڏئي ۽ اُن جو ڪو چيهہ ٿي نہ رهي. اسان جي ملڪ ۾، جو مذهب سان گڏ قومي ٻولي، قومي لباس، قومي ادب، قومي تعليم، قومي صحافت، قومي هن شيءِ ۽ قومي هُن شيءِ جون ڳالهيون ٿينديون رهن ٿيون - جيڪي سڀ ڪلچر کي سياست جي تابع ڪرڻ جون ڳالهيون آهن- سي اسان جي قومي سياست کي کهلي، اهڙي ٿي ڪنهن جمهوريت دشمن، بي لغام فسطائي اقتدار ڏانهن نيئي رهيون آهن.

سوال: سنڌي ٻوليءَ لاءِ هر دور ۾ جدوجهد ڪئي وڃي ٿي. ڇا، سنڌي ٻوليءَ ۾ اها ڳالهہ آهي، جو اها انگريزيءَ جو فوري نعم البدل ثابت ٿي سگهي؟

جواب: ٻوليون سماجي لحاظ کان سڀ برابر آهن. هر ٻوليءَ کي، پوءِ اُها ڪيتري بہ ٻوڻتي پيل هجي، زور وٺائي، رائج الوقت علم جو وسيلو بڻائي

سگهجي ٿو. ضروري ڳالهہ فقط اها آهي تہ حڪومتي سطح تي اهڙي ڀرپور ۽ مخلصانہ ڪوشش ڪئي وڃي. اسان جو ملڪ تمام گهڻن تضادن جو شڪار آهي. هتان جي حڪمران گروهن جي هر ڳالهہ ۾، خيالي پسند هڪڙي آهي، افاديتي ضرورت ٻي آهي ۽ اُن ڳالهہ جي حقيقي، واقعاتي يا معروضي صورت ٽين آهي. پاڪستاني خلق جي هيٺن ۽ پائبند حصن جي پسند ۽ ضرورت، جيئن هر ڳالهہ ۾ تيئن ٻوليءَ جي سوال تي بہ، حقيقي يا معروضي نوع جي آهي ۽ اها سندن پنهنجي پنهنجي مادري ٻوليءَ جي حق ۾ آهي. هو اجا پنهنجي ان پسند يا ضرورت جي فائدي ۾ وات مان اکر ئي نٿا ڪڇن، تہ اُنهن جي خلاف قسمين قسمين دليل، دڙڪا، طعنا، الزام ۽ نيٺ حڪومتي دٻاءَ جا اقدام ڪم آندا وڃن ٿا.

پاڪستان جو نظرياتي اساس اسلام جو اشتراڪ چيو وڃي ٿو، اُن جا علمبردار هڪدم ڦيرو کائي اُتي ئي لساني اشتراڪ جو جهنڊو بہ هٿ ۾ کڻي بيهي ٿا رهن. ڄڻ ڪا ٻولي بہ عين اسلام جو ڪو ڇهون رڪن ٿي سگهي ٿي!

ان ڪان پوءِ، نظرياتي آقونڊ ۾ شروع ڪان اها ڏيکائي ڏني ويئي آهي تہ اسان وٽ اهو يعني ٻوليءَ جو ڪو اهم مسئلو آهي ئي نہ، ۽ انهيءَ ڪري اُن جي حل جي تلاش لاءِ ڪا سنجيدہ ڪوشش ئي ڪانہ ڪئي ويئي آهي. هروقت ۽ هر مرحلي تي اُن کي رڳو تڪڙ ۽ دڙڪي داٻ وسيلي اڳتي پٺي ڌڪيو ويو آهي، ۽ هر ڀيري مادري ٻولين جو مفاد ئي پٺي نظرانداز ٿيو آهي. ان ۾ سنڌي ٻولي ڇاڪاڻ تہ ٻين پاڪستاني مادري ٻولين ۾ ادبي ۽ تعليمي لحاظ کان اڳيري بيٺل آهي، انهيءَ ڪري اُن کي ئي سڀ کان وڌيڪ نقصان بہ سهڻو پئي پيو آهي، ۽ ڌانهون بہ اُن لاءِ گهڻيون پئي ٿيون آهن. پر هر ڀيري جڏهن بہ تعليمي اصلاح جي ڪا ڳالهہ پئي ٿي آهي تڏهن ذريعي تعليم جي سوال جي آڙ ۾ "مادري ٻوليءَ" جي جاءِ تي "قومي ٻوليءَ" جو سياسي طور ڳرو ۽ ڊيڄاريندڙ لفظ ڪم آڻي، سنڌي ٻوليءَ جي محڪم درجي کي گهٽ ڪري، ٻين مادري ٻولين جي هيٺ ڀرئي درجي تي آڻڻ جي ڪوشش پئي ڪئي ويئي آهي. هر دور ۾ سنڌي ٻوليءَ لاءِ جدوجهد انهيءَ صورتحال جي بار بار پيدا ٿيڻ جي ڪري ضروري محسوس پئي ٿي آهي، ۽ ان جي نتيجي ۾ اجايون

تلخيون، الزام تراشيون ۽ بعدَ ۾ پڻي پيدا ٿيا آهن، جن جاڪي فوري ۽ ڪي دور رس نقصان بہ پڻي مرتب ٿيا آهن ۽ معصوم عوام کي سهڻا پيا آهن، جيڪا ڳالهہ افسوسناڪ آهي ۽ ڪوبہ نيڪ نيت ۽ ملڪ جو خير خواه انسان ڪڏهن بہ پسند نہ ڪندو. پر اهي سڀ گروهي مفاد جي سياست جا ڪارناما آهن، جنهن مان نجات فقط تڏهن ملي سگهي ٿي، جڏهن اُن جي جاءِ تي اڪثريتي پورهيت عوام جي اجتماعي مفاد جي سياست رائج ٿيندي ۽ قومي خودمختياريءَ جو حق آئيني طور تسليم ٿيندو ۽ اُن تي پوري خلوص ۽ ديانتداريءَ سان عمل ٿيندو.

سوال: سنڌي اديبن جي باري ۾ عام بلڪ سرڪاري تاثر اهو آهي تہ سنڌي ادب ۾ اُهي علحدگيءَ جي رجحانن کي اجاگر ڪن ٿا. توهين اديبن جي دفاع ۾ ڇا ٿا چئو؟

جواب: سنڌي اديبن جي باري ۾ اهو تاثر پاڪستان جي گروهي مفاد جي حڪومتي يا حڪومت پسند سياست جو اُڀاريل آهي. لفظ سچ ٻڌائي بہ سگهن ٿا، سچ لڪائي بہ سگهن ٿا. سياست لفظن مان هڪڙو ڪم وٺي ٿي، ادب لفظن مان ٻيو ڪم وٺي ٿو. سياست جي لٺ مذهب جو چوغو ڍڪي بہ ماڻهن جا مٿا ڀڃي ٿي. ادب جي قلم کي مٿا ڀڃڻا نہ آهن، پر اهي ماڻهپي ۽ محبت سان پنهنجي پاسي ڪرڻا آهن.

سنڌي اديب ڪڏهن بہ علحدگيءَ جي ڳالهہ نہ ڪئي آهي. هُن فقط اهو چيو آهي تہ پاڪستان ۾ سندس زمين، زبان ۽ ثقافت جو وجود برقرار رهڻ گهرجي. هُن مسلمان هئڻ ۽ پاڪستاني بنجڻ جي انعام ۾ فقط پنهنجي وجود جو تحفظ چاهيو آهي. هو مسلمان آهي ۽ پاڪستاني بڻيو آهي، ان جي هن کي ايتري سزا هرگز ملڻ نہ گهرجي.

اديب انساني سطح تي ڪڏهن بہ علحدگيءَ جو پرچارڪ نہ ٿيندو آهي. اديب تہ هميشہ دلين مان ڪدورت ڪڍي، ان ۾ قرب ۽ الفت پريندو آهي. ادب ۽ فن جي ڏي وٺ ۾ ڏيڻ ۽ وٺڻ وارا ٻيئي خوشي محسوس ڪندا آهن. دولت ۽ اقتدار جي ڏي وٺ نہ ٿيندي آهي، پر اُنهن جي هٿ ڪس ٿيندي آهي، ۽ ان لاءِ خونريزيون ٿينديون آهن. سنڌي اديب تي علحدگيءَ جي رجحانن کي اجاگر ڪرڻ جو الزام غلط آهي بلڪ عوام جي بدخواه، تعصبي ۽ رجعت

پرست حلقن جي اها هڪ مفسدانہ چال آهي ۽ ان مان هنن نهايت خطرناڪ فائدا ورتا آهن. اڳتي هو ڇا ڇا ڪرڻ گهرن، ۽ ڪيترو پري وڃڻ ٿا گهرن، ان جو اندازو لڳائي لڳ ڪاٺارجي ٿا وڃن.

سنڌ جو محب وطن، عوام دوست ۽ انسان پسند اديب اقتداري گروه طرفان اڻاريل انهيءَ "علحدگيءَ ۽ اتحاد" جي شوشي جي باري ۾ فقط هيءُ ٿو چوي تہ چئن يائرن کي پاڪستان ۾ ۽ ٻن يائرن کي سنڌ ۾ گڏ رهڻو ٿي آهي. هي چار يائر يا ٻہ يائر ميٺ محبت سا بہ گڏ رهي سگهن ٿا ۽ پنهنجي پنهنجي وڏي ڀاءُ سا سڳي ڀاءُ جي ڏکيءَ ۽ زورآدار لٽ کان ڏڪجي يا ان جي ڏپ هيٺ بہ گڏ رهي سگهن ٿا. سوال آهي تہ ڪهڙيءَ صورت ۾ گڏ رهڻ سيني لاءِ سُکون ۽ سهولت وارو ٿي سگهي ٿو. سنڌي اديب جو جواب آهي تہ قرب ۽ محبت سان گڏ رهڻ هر طرح گڏيل مفاد ۾ آهي، ۽ ان لاءِ جيڪا پهرين ڳالهہ ضروري آهي سا آهي باهمي عدل، رواداري، سهپ، باهمي اعتماد ۽ باهمي تعاون. ڏکيءَ ۽ زوردار لٽ هرويرو اڪثريت جي بہ نہ ٿي ٿئي. هرويرو ڪا اقليت بہ معصوم، هيٺي ۽ مظلوم نٿي ٿئي. ٻر يائر جن کي گڏ رهڻو آهي ۽ جن کي هڪٻئي جي حق تلفيءَ جي نيت ڪانهي، تن کي هڪٻئي جي خلاف سازش، الزام تراشيءَ، دهشت گرديءَ- مطلب تہ محاذ آرائيءَ جي هر روش ۽ طريقي کان پاسو ڪرڻو آهي ۽ ان جي عيوض پاڻ ۾ ويهي، افهام تفهيم وسيلي ۽ "جيئو ۽ جيئڻ ڏيو" جي اصول تي گڏجي گذاري ڪرڻ ۽ ورهائي سهڙ ۽ورهائي کائڻ جي ڪنهن سمجهوتي تي پهچڻو آهي. اهڙي راجوٽي ۽ ماٺيپي جي ماحول ۾ رهڻ جو سمجهوتو ٿي سگهي ۽ عمل ۾ اچي سگهي ۽ ان جي ضمانت ڏرين کي ملي سگهي، ان ڪا اڳ شڪ شبها دور ڪرڻا آهن. هڪٻئي جون ٻوليون سکڻيون آهن، مفاد پرست ۽ مفسد شخصن جي نشاندهي ڪرڻي آهي ۽ انهن کان بچڻو آهي، خيالن جي ڏي وٺ ڪرڻي آهي ۽ هڪٻين جي حقن ۽ ذميدارين کي سڃاڻڻو آهي ۽ تسليم ڪرڻو آهي. ان لاءِ هڪٻئي تي نيڪ دليءَ سان تنقيد ڪرڻي آهي ۽ اُن سان گڏ بلڪ ان کان پهرين پنهنجي اندر ۾ جهاتي پائڻي آهي ۽ خود- تنقيد ڪرڻي آهي، وغيره وغيره. سنڌي اديب پنهنجي ادب ۾ هي سڀ سال انهيءَ ذهني جاکوڙ ۽ روحاني ولوڙ ۾ مصروف رهيو آهي. هن ڪڏهن بہ اڳرائي نہ ڪئي آهي. هن

صرف پنهنجي بنيادي انساني حقن جي بچاءَ ۽ انهن جي حاصلات لاءِ پٺي پڪاريو ۽ ڀاڪاريو آهي. سنڌي اديب جي انهيءَ ڪوشش کي علحدگيءَ جي رجحانن کي اجاگر ڪرڻ جي ڪوشش سڏڻ بدران، مشترڪ مفاد ۽ عدل ۽ امن جي ماحول ۾ ڀائرن جي متحد گذاري لاءِ سرزمين هموار ڪرڻ ۽ حالتن جي سازگار ڪرڻ جي ڪوشش سڏڻ گهرجي.

وقت آيو آهي، جو سڀني پاڪستاني ٻولين جا انسان-پسند اديب ڪنهن طرح گڏ تين ۽ گڏجي سوچين، تہ جيئن پاڪستان جي مظلوم قومن ۽ پورهيت عوام جي مفاد ۾، انهيءَ باهمي اعتماد ۽ تعاون جي عادلانہ ۽ حق شناس فضا کي قائم ڪرڻ ۽ فروغ ڏيڻ جي ڪوشش کي وڌايو وڃي ۽ بار آور ڪيو وڃي.

سوال: هڪ اديب جي ناتي ابلاغ عامہ جي ذريعن تي بندش بابت توهين ڇا ٿا سوچيو؟

جواب: فڪر ۽ ان جي اظهار جي آزادي شايد سڀ کان وڌيڪ اديب کي پياري ٿئي ٿي، جيتوڻيڪ ان دعوا ۾ سياستدان سڀني کان اڳيرو ۽ اڳرو هوندو آهي. سياستدان جڏهن مخالفت ۾ آهي تڏهن ئي اظهار جي آزاديءَ جي ڳالهہ يا قدر ڪري ٿو. اديب جو ڪم ئي تنقيد آهي. هو تنقيد کي پنهنجو حق سمجهي ٿو، ڇوتہ هو سماج جي ڪمزورين ۽ اوڻاين کي پڌرو ڪرڻ پنهجو فرض سمجهي ٿو. تنقيد جو خوف ۽ عام راءِ جو احترام ئي ماڻهوءَ جي خيال ۽ عمل ۾ انفرادي توڙي سماجي ذميداريءَ جواحساس ۽ خود ضابطگيءَ جي عادت پيدا ڪري ٿو. سماجي دارن جي اصلاح ۽ انهن جي ڪارڪردگيءَ جي بهتري بہ سماجي تنقيد سبب ممڪن ٿئي ٿي. سياست ۾ اقتدار جي تبديليءَ جو امڪان بہ تنقيد سان روشن ٿئي ٿو. اهي سڀ ڳالهيون راءِ جي اظهار جي آزاديءَ سان ممڪن ٿي سگهن ٿيون.

جديد دنيا ۾ ابلاغ عامہ جا ذريعا بيحد وسيع، تيز رفتار ۽ طاقتور آهن، جن ۾ پريس، ريڊيو ۽ ٽيليويزن وڌيڪ اهم آهن. هي ٽيئي ذريعا هرهنڌ، ڪجهہ گهڻ ڪجهہ وڌ، حڪومتي اثر ۽ ضابطي ۾ رهن ٿا. پر انهن مان پريس جي آزاديءَ جو، خاص طرح مغربي دنيا ۾، گهڻوغوغاءُ ٻڌڻ ۾ ايندو آهي. جيتوڻيڪ حقيقت ۾ پريس اُتي بہ، ۽ ٻئي دنيا ۾ اُن جي زير اثر هين آزاد

توڙي نيم آزادملڪن ۾، صرف حڪمران طبقي جي حڪم ۽ ضابطي هيٺ ئي رهي ٿي، جنهن جي هڪ نہ ٻي ڏر، واري وٺيءَ تي، اقتدار تي قابض رهندي آهي ۽ اهو وقت ٻي ڏر يا ٻيون ڌريون مخالفت جو رول ادا ڪنديون آهن. انهن ملڪن جي اڪثريتي پورهيت طبقي وٽ يا تہ ڪابہ "پريس" ڪانہ هوندي آهي، ۽ جيڪڏهن ڪا هوندي اٿن، تہ ان لاءِ اها پريس جي آزادي ميسر ڪانہ هوندي آهي. قدم قدم تي انهن لاءِ بندشون، ضابطا ۽ ضمانت طلبيون موجود هونديون آهن.

دراصل مغربي دنيا جي سرمائيدار ملڪن ۽ انهن جي زير اثر ٻيءَ دنيا ۾ بالادست طبقاتي حڪومتن جي بقا جو هڪڙو سبب اهوئي هوندو آهي تہ پريس تي انهن جو يڪطرفو ضابطو قائم هوندو آهي ۽ هو پنهنجي مخالف اڪثريتي پورهيت طبقي کي ملڪي توڙي غيرملڪي صورتحال جي صحيح خبر کان محروم ۽ جديد سماجي علم ۽ فڪر کان اڻڄاڻ رکيو ويٺا هوندا آهن. ان حالت ۾ پورهيت طبقي لاءِ پاڻ کي باخبر رکڻ واسطي کي نہ کي پنهنجا ابلاغي ذريعا قائم ڪرڻا ۽ هلائڻا پوندا آهن؛ هو پنهنجا ڪتاب شايع ڪندا آهن، پنهنجا رسالا ۽ اخبارون ڪيندا آهن، ۽ مروج حالتن ۾ موقعن مان فائدو وٺي پنهنجي طبقاتي ابلاغ جا اهي مختصر ذريعا ڪنهن نہ ڪنهن صورت ۾ ۽ ڪنهن نہ ڪنهن طرح محفوظ رکڻ جي ڪوشش ڪندا آهن. ۽ ان طريقي سان ئي ممڪن ٿي سگهندو آهي تہ هو ڪا صحيح ۽ مهلائتي ڄاڻ حاصل ڪري سگهن ۽ پنهنجي تنظيم ۽ عملي جدوجهد جي مسئلن کي ڪجهہ ڪاميابيءَ سان منهن ڏيئي سگهن. پورهيت طبقي جي اهڙي پنهنجي علحده "پريس" ۽ اهڙا پنهنجا علحده ابلاغ جا ذريعا ئي، جيڪي ڪڏهن ڪين مخفي بہ رکڻا پوندا آهن، ڪين سندن آزاديءَ ۽ انقلاب جي جدوجهد جي راه ۾ وقتائتو ۽ مفيد ڪم ڏيئي سگهن ٿا.

سوال: پاڪستان ۾ صوبائي زبانن جي ادب کي ڪهڙيءَ طرح مقبول عام بڻائي سگهجي ٿو؟

جواب: پاڪستان ۾ صوبائي زبانن جو ادب اڳي ئي مقبول عام ادب آهي. ان کي وڌائي سگهجي ٿو. سڌاري سگهجي ٿو ۽ شاهوڪار ڪري سگهجي ٿو. ان لاءِ سڀ کان ضروري بلڪ لازمي ڳالهہ هيءَ آهي تہ صوبائي زبانن کي

تعليم جي اعليٰ سطح تائين ذريعي طور ڪم اچڻ ۽ پنهنجي پنهنجي صوبي ۾ سرڪاري زبان طور استعمال ٿيڻ لاءِ تيار ڪيو ويجي. هندستان ۾ صوبن بدران رياستون آهن. هرهڪ رياست جي پنهنجي زبان اُتان جي سرڪاري زبان آهي ۽ پنهنجي رياست ۾ اُها زبان تعليم جي اعليٰ سطح تائين ذريعي طور ڪم اچي ٿي. فيڊرل يا مرڪزي رابطي لاءِ اتي ٻه زبانون- هندي ۽ انگريزي- مقرر آهن. پاڪستان ۾ صوبائي زبانن کي سندن جائز درجو ملي سگهي ۽ اُهي پنهنجي اهڙي رول جي اداڪرڻ لاءِ تيار ٿي سگهن، اهو فقط تڏهن ممڪن ٿي سگهندو، جڏهن پاڪستان ۾ ٻولين جي مسئلن کي سمجهڻ ۽ نبيرڻ لاءِ ۽ ان سلسلي ۾ ڪنهن محڪم ۽ اصولي پاليسيءَ جي مرتب ڪرڻ لاءِ هڪ "ڪل پاڪستاني ٻولي ڪميشن" قائم ڪئي وڃي (هندستان ۾ ٻولين جو مسئلو شروع ۾ ئي ائين حل ڪيو ويو هو)، جنهن تي سڀني ٻولين جا هڪجيترا عيوضي ۽ ماهر رکيا وڃن، تہ جيئن اُن جي فيصلن ۽ سفارشن تي سڀني واسطيدار صوبن ۽ لساني حلقن جو اتفاق ۽ اعتماد حاصل ٿي سگهي. فقط ان صورت ۾ ئي ٻولين کي اهو مانائتو درجو ملي سگهندو ۽ اُها ملڪي تسليمي حاصل ٿي سگهندي، جنهن هيٺ هڪ تہ ڪين پنهنجي بقا ۽ تحفظ جي سلسلي ۾ اطمينان ۽ خاطري ملندي ۽ ٻيو تہ جديد عالمي معيارن پٽاندر سندن علمي ترقي ۽ ادبي فروغ ممڪن ٿي سگهندو.

سوال: ادب ۾ ڪاٻيءَ ۽ ساڄيءَ ڌر جي اصطلاح سان توهين متفق آهيو؟

جواب: سڄيءَ دنيا ۾ ترقي پسند ادب ۽ اديبن کي ڪاٻي ڌر سڏجي ٿو، ۽ رجعت پسند ادب ۽ اديبن کي ساڄي ڌر سڏجي ٿو. ادب جي دنيا ۾ انهن اصطلاحن کي ڪم آڻڻ ۾ مون کي ڪوبہ هرج ڪونہ ٿو ڏسڻ ۾ اچي.

ڪاٻيءَ ڌر ۽ ساڄيءَ ڌر جا اصطلاح سياست ۾ پڻ ڪم اچن ٿا. اُتي جديد سياسي اصطلاح ۾ ڪاٻو پاسو اشتراڪيت جو ۽ ساڄو پاسو سرمائيداريءَ جو ليکجي ٿو. اُتي بہ اُهي ترقي پسند ۽ رجعت پسند سڏجن ٿا.

ترقي پسنديءَ ۽ رجعت پسنديءَ جي سلسلي ۾ اهم سوال هيءُ آهي تہ ترقي ڇا آهي ۽ رجعت ڇا آهي؟ هونئن تہ ترقيءَ جو مطلب واڌ يا واڌارو ٿي آهي، ۽ وڌبو هميشہ اڳتي آهي، ۽ رجعت جو مطلب آهي موٽ، جا هميشہ پوئتي ٿيندي آهي. پر لفظن جي استعمال جو اهڙو مونجهارو آهي، جو رجعت

پسند پنهنجي رجعت ۾ بہ ترقيءَ، "صحيح ترقيءَ"، پنهنجي معنيٰ ۾ ترقيءَ، جي دعوا ڪن ٿا. بهرحال علمي طور تي ترقيءَ ۽ رجعت جون معنائون اُهي ئي آهن. جيڪي اُنهن جون لفظي معنائون آهن. يعني اڳتي وڌڻ ترقي ۽ پوئتي موٽڻ رجعت. پر ايتري چوڻ سان ڳالهہ وري بہ اُتي جو اُتي ئي ٽي بيهي. انهيءَ ڪري هن ڳالهہ ۾ ڪجهہ اونهو وڃڻ ضروري آهي.

حقيقت هيءَ آهي تہ وقت جو پوئتي موٽڻ ممڪن ڪونهي. وقت جي تقسيم- ماضيءَ، حال ۽ مستقبل جي صورت ۾- جڏهن ماڻهوءَ جي ذهن ۾ روشن ٿي، تڏهن ماڻهوءَ جو حال کان ماضيءَ ڏانهن موٽڻ ناممڪن ۽ مستقبل ڏانهن وڌڻ لازمي ۽ اٽل معلوم ٿيو. پوءِ ڳالهہ وٽ ڪائي ٿي تہ مستقبل ڪهڙو؟ ماضيءَ جهڙو، حال جهڙو يا ڪو نئون! ظاهر آهي تہ حال مان گهٽو ڪري ڪڪ ۽ بيزار ئي هجبو آهي، ۽ جي خوش بہ هجبو تہ وڌيڪ خوش هجڻ جي خواهش رکبي. انهيءَ ڪري مستقبل جي تصور جي معنيٰ ئي ٿي حال کان ڪا بهتر صورت. اُن بهتر صورت جو خاڪو يا نقشو ڪهڙو؟ جڏهن ماڻهوءَ جي اڳيان اهو سوال آيو، تڏهن پنهنجي ماضيءَ ۽ حال جي خاص ۽ محدود مشاهدي ۽ ذاتي تجربي کي سامهون رکندي، هن پنهنجي ذهن ۾ ماضيءَ جون خوش. ڪُن تصويرون قائم ڪيون ۽ حال جي ڏکن يا اڻ وڻندڙ حالتن کان هو ماضيءَ جي انهن خوش ڪُن ۽ ذهني طور آرامده يادگيرين کي وڌيڪ پسند ڪرڻ لڳو. ۽ ائين هن ۾ ماضي پسنديءَ يا ماضي پرستيءَ جا لاڙا اُڀريا. ٿيندي ٿيندي، هن کي ماضيءَ ۾ سڀ چڱائي. سڀ سک، سڀ خوشي- مطلب تہ خيالي بهشت جي "حقيقت" نظر آئي، ۽ ڇاڪاڻ تہ اِهو بهشت حياتيءَ جي آئنده محدود مدت يعني جيئري مستقبل ۾ موٽي اچڻ مشڪل بلڪ ناممڪن ٿي لڳو، انهيءَ ڪري انهيءَ تصور تي اڪتفا ڪئي ويئي تہ اُهو گذري ويل بهشت (ماضيءَ جو بهشت) پيهر فقط موت کان پوءِ جي مستقبل ۾ ئي ملندو.

مطلب تہ بهترين هو تہ ماضي، حال سڄو ئي سور ئي سور، ۽ باقي مختصر زندگي يا دنيوي مستقبل، ماضيءَ جي پيٽ ۾ جيئن پوءِ تيئن مشڪل، ڏکي ۽ خراب.

عوام جي ذهن جي هيءَ ڪيفيت غلاميءَ جي دور ۽ جاگيرداري دور ۾ آقائيت ۽ جاگير شاهيءَ جي بقا لاءِ عين مناسب ۽ ضروري هئي ۽ انهن دورن ۾

اُن کي خوب فروغ مليو.

زندگيءَ جي اصل متعلق جڏهن حياتياتي ارتقا جي خبر پيئي تڏهن ماڻهوءَ کي اُن سان گڏ يا ان جي نتيجي ۾ سماجي ارتقا جو بہ علم ٿيو. حياتياتي ۽ سماجي ارتقا جي علم سان ماڻهوءَ جا وقت بابت نظريا- يعني ماضي، حال ۽ مستقبل بابت خيال- بہ بدليا: جيڪڏهن حال خراب هو تہ اُهو ماضيءَ جي خرابين جو نتيجو هو- يعني بهترين ماضيءَ جو خيال بي بنياد ۽ ماضي پرستي بيسود ڳالهہ هئي، ۽ جيڪڏهن مستقبل کي سڌرڻو ۽ بهتر بڻجڻو هو تہ اهو ماڻهوءَ جي پنهنجي هٿان سڌرندو ۽ بهتر بڻبو. ۽ ائين بهتر کان بهتر انسان ۽ بهتر کان بهتر سماج جا امڪان روشن ٿيا، ۽ ماڻهوءَ جي ذهن ۾ بهتر مستقبل جا مثبت ۽ عملي تصور جنم وٺڻ لڳا، جن مان سوشلزم يا اشتراڪيت (هر ماڻهوءَ کي سندس لياقت آهر ڪم ڪرڻ گهرجي ۽ سندس ڪم آهر ملڻ گهرجي) ۽ ڪميونزم يا اشتماليت (هر ماڻهوءَ کي سندس لياقت آهر ڪم ڪرڻ گهرجي ۽ سندس گهرج آهر ملڻ گهرجي) عوام دوست ۽ عقل تي آڌار رکندڙ حلقن ۾ اڄ جا سڀ کان وڌيڪ مفيد، علمي ۽ عملي تصور ليکيا وڃن ٿا.

ترقي پسند ذهن ابتدريج بهتر کان بهتر انسانَ ۽ بهتر کان بهتر سماجَ مستقبل ۾ ڏسي ٿو، ۽ انهن جي تربيت ۽ تعمير انساني عقل ۽ ڪوشش سان ئي مستقبل ۾ ممڪن سمجهي ٿو. رجعت پسند ذهن، بهترين انسان ۽ بهترين انساني زندگي ماضيءَ ۾ ڏسي ٿو ۽ انسان ۽ انساني سماج جو بتدريج بد کان بدتر ڏانهن تنزل مستقبل ۾ لازمي سمجهي ٿو- ۽ لفظ "ترقيءَ" مان هن جي مراد فقط وقت جو اڳتي (تنزل ڏانهن سُرڻ يا وڌڻ آهي، ۽ وڌ ۾ وڌ هو ماضيءَ جي ڪنهن چڱائيءَ، سک ۽ خوشيءَ جو وري هڪ حد تائين (مجموعي طور اڳي کان بهر صورت ڪنهن گهٽ حد تائين) موٽڻ يا دهرائجڻ ممڪن سمجهي ٿو.

ظاهر آهي تہ ترقي پسند ذهن (ڪاهيءَ ڏر) ۽ رجعت پسند ذهن (ساڄيءَ ڏر) جا هي اختلاف بنيادي ۽ اهم اختلاف آهن، ۽ جيئن سياست ۾ تيئن انهن جو ادب جي دنيا ۾ موجود هجڻ ۽ ادبي ڪمن يا لکيتن ۾ ظاهر ٿيڻ لازمي آهي.

سوال: پاڪستان جي موجوده تعليمي معيار جي باري ۾ توهان جو ڪهڙو تاثر آهي؟ ان مان توهين مطمئن آهيو؟

جواب: پاڪستان جو موجوده تعليمي معيار ڪافي پست آهي، ۽ جيتري قدر بہ پست آهي، ان لاءِ ڪنهن بہ سطح تي شاگرد نہ پر استاد، مائٽ ۽ ملڪ جي رجعت پسند سياست ۽ حڪومت (بلڪل انهيءَ ترتيب سان) جوابدار آهن.

سوال: پاڪستان ۾ تعليمي سرشتي ۽ تعليمي نصاب ۾ وڏين تبديلين جي ڳالهہ ڪئي ويجي ٿي. توهان جي خيال ۾ ان سان ملڪ جي تعليمي صورتحال ۾ ڪا بهتري ايندي؟

جواب: پاڪستان ۾ حڪومت جي هر تبديليءَ سان تعليم جي سرشتي جي تبديلي لازمي سمجهي ويجي ٿي. نوان حاڪم نوان خيال- هيءَ هڪ معقول ۽ فطري ڳالهہ لڳڻ گهرجي، ۽ نون خيالن جي عمل ۾ اچڻ سان نتيجا بہ اُهڙائي نوان ۽ بهتر نڪرڻ گهرجن. پر افسوس، جو حقيقت سدائين ان جي ابتڙ رهي آهي. نہ خيال نوان، نہ عمل نئون ۽ نہ نتيجا بهتر. جاڳالهہ جتي سا تتي، بلڪ هڪ اڌ قدم ۽ ڪن حالتن ۾ ٻتا ٽِتا قدم پاڻ پوئتي.

هن تضاد جو سبب ۽ سمجهاڻي، سچ پچ تہ مشڪل هئڻ کپي، پر اصل ۾ آهي تمام آسان. سمجهاڻي هِن وڏين دعوائن ۽ ڊگهن اعلانن ۽ عملي طور ٻڙي نتيجن، بلڪ سودي ۾ پڌري گهاٽي، جي هيءَ آهي تہ نوان حاڪم تہ اچيو اقتدار جي ڪرسيءَ تي ويهن ٿا، پر خيال هنن جا نوان نہ آهن، مقصد هنن جا نوان نہ آهن، پنهنجن پراڻن مقصدن ۽ پاروتن خيالن کي ڍڪڻ بلڪ عام وٺائڻ لاءِ شروع کان وٺي آهي ئي ساڳيا وطن ۽ مذهب جا وڏا پر ٺلها نعرا-ائين ڏيکائي ڏيندا ۽ پڻ دعوا ڪندا تہ ڪائنن اڳ وارا سڀ حاڪم، ۽ خاص طرح اُهي جن جي جاءِ تي پاڻ اچي براجمان ٿيا اهن، ۽ پڻ ٻيا سڀ ماڻهو سواءِ سندن پنهنجي خاص ٽولي جي، وطن جا غدار ۽ مذهب جا دشمن هئا ۽ آهن.

پاڪستان جي قائم ٿيڻ کان هيل تائين هيءَ کيل ۽ ان جي پردي ۾ اقتدار جي اِها مٽ سٽ ائين ئي ٿيندي پئي آئي آهي. سوال آهي تہ ايتري هن ناٽڪ ڪرڻ جي اقتدار جي صاحبن کي نيٺ بہ ڪهڙي ضرورت آهي! جواب هن سوال جو بہ سولو آهي. مقصد هنن جو بہ اهو ئي ساڳيو پاڻ کان اڳين جي

مقصد جهڙو آهي ۽ اهو هيءَ تہ ملڪيت وارن جي ملڪيت محفوظ رهي، طاقت وارن جي طاقت قائم رهي- يعني پنهنجي حڪمران ٽولي ۽ طبقي جي شاهوڪاري، ڦرلٽ ۽ سياسي قوت ۽ حڪمراني سلامت رهي. پر هو، جو عوام جي زندگيءَ جي حالتن کي بدلائڻ ۽ بهتر بنائڻ جون دعوائون ڪندي ڪندي، اقتدار جا صاحب بڻيا هئا ۽ عملي طور انهن کان اُن ڏس ۾ ڪجهہ ٿيڻ بہ ممڪن نہ هو، انهيءَ ڪري اُن ناڪاميءَ کي عام ڪان لڪائڻ لاءِ ڪين ڪو غلاف ۽ انهن کي آسري ۾ رکڻ لاءِ ڪين ڪو رنگ ۽ پرڪشش دليل گهرجي. ۽ اهو ڪين تعليم جي سرشتي جي تبديليءَ واريءَ ڳالهہ ۾ ملي ويجي ٿو. چي: معاشري جي خرابيءَ جي پاڙ ٽا پٽيون- اُن لاءِ وقت گهرجي، ان ڪري سيني کي صبر ڪرڻ گهرجي، نئون نسل سڌارٽو آهي- اهو ڪو ڏينهن ٻن جو ڪم ڪونهي، پر ان سان معاشري جا سڀ مسئلا حل ٿي ويندا! تنهن وچ ۾ پنهنجي ئي طبقي جي پاڻ جهڙن اڳين حاڪمن کي گاريون بہ پيا ڏيندا، بدنام بہ پيا ڪندا- چي: هُهڙا تهڙا سچي ڳالهہ بگاڙي ويا! اُن سان گڏ خود پنهنجو پاڻ ۾ بہ پيا وڙهندا- چي: هيئن نہ هونئن ملڪ سڌرندو ۽ ماڻهو مالا مال ٿيندا ۽ کير ماکيءَ جون نديون وهنديون، وغيره وغيره. مطلب تہ ائين ڏتن تي ۽ ناٽڪي ڳالهين تي ۽ نعري بازين تي پنهنجي اقتداري حيثيت کي قبولائڻ ۽ ان جي مدت کي وڌائڻ جي ڪوشش ڪندا رهندا.

دراصل تعليمي سرشتي ۽ تعليمي نصاب جي تبديلي سماج کي بدلائڻ، ۽ ان کي نئين سر تعمير ڪرڻ ۽ بهتر بنائڻ لاءِ هڪ طويل- مدتي ذريعي طور ضروري آهي. پر سوال آهي تہ اسان جو حاڪم طبقو اها تبديلي چاهي بہ ٿو؟ تعليمي سرشتي ۽ نصاب جي تبديل لاءِ اُن جي مقصد جي تبديل يا وضاحت پهرين ضروري آهي. جيئن پاڪستان ٺهيو آهي، تيئن تعليم جو مقصد اسان جي حڪمرانن جي آڏو ساڳيو ساڳيو يا ساڳيو مبهم ۽ غير واضح رهيو آهي: ڪنهن هڪ حڪومت جو نہ پر 1947ع کان وٺي جيڪي بہ حڪومتون آيون آهن، شهري توڙي فوجي، تن سيني جو. پوري اخلاص ۽ پنهنجيءَ پنهنجيءَ پوريءَ "صلاحيت" سان هنن پنهنجي پنهنجي دور ۾ نصاب ۽ نصابي ڪتابن کي اسلام ۽ نظريي پاڪستان جي روشنيءَ ۾ پٺي نئين سر ڏٺو، بدلايو ۽ ٺاهيو آهي. اُن لاءِ سندن گهٽي ۾ گهٽو عقل ۽ علم جو زور اسلامي

تعليم ۽ تاريخ جي موضوعن تي پئي رهيو آهي: (ٻين علمن جي نصاب، مثلاً طبعي يا قدرتي سائنسن، علم رياضي ۽ پيشه ورانه تعليم ۽ هنرن ۽ ڪاريگرين جي نصاب جي سلسلي ۾ اسلامي روشنيءَ جي ڪا سنجيده ڳالهه تا ڪن، ته اها خود ڪين به دل سان نٿي لڳي)- پر هر نئين حڪومت اسلامي تعليم ۽ مسلم تاريخ جي موضوعن جي ڪانئن اڳ "سذاريل" هر نصاب ۽ سيني ڪتابن ۾ ڪانه ڪا اڻپورائي ۽ ڪا نه ڪا ڪمزوري ضرور پئي ڏٺي آهي، جنهن جي اصلاح ۽ تڪميل ڪرڻ وري ان پنهنجو خاص الخاص فرض پئي سمجهيو ۽ ڄاڻايو آهي - بنهه ائين ڄڻ ڪانئن اڳ واريون سڀ حڪومتون اسلام ۽ پاڪستان جون دشمن ۽ مخالف نه، ته به انهن ڪان اڻڄاڻ ۽ لاپرواهه ضرور هيون، ۽ صرف پاڻ ئي ان سلسلي ۾ مخلص به هئي ۽ حرف آخر به وٽس ئي هو. دراصل ڪرڻو هر حڪومت کي فقط اِهو پئي پيو آهي (اُن جو ٻڌائڻ ئي خِسَتَ آهي) ته تاريخ جي ڪنهن نه ڪنهن تلخ حقيقت کي ڪڍيو، لڪايو يا بدلايو پئي ويو آهي، ته جيئن مسلمانن جي تاريخ بي عيب ڏيکارجي، ۽ اسلامي تعليم جي سلسلي ۾ هي حديثون نه، هو حديثون، فقه جون هي ڳالهيون نه، هو ڳالهيون، رسول پاڪ (صلعم) ۽ صحابه ڪرام جي نالن پٺيان ڪهڙي صلوات سڳوري، ڪهڙي دعا ۽ ڪهڙو سلام لکجي ۽ ڪيئن لکجي، ڪهڙي موضوع جي درسي ڪتاب جي آڏو ڪهڙي آيت سڳوري ڏجي (رڳو عربيءَ ۾ ڏجي يا ڪتاب جي ٻوليءَ ۾ يا "قومي ٻوليءَ" ۾ ان جي معنيٰ ڏجي، ۽ جي معنيٰ ته ڪهڙي عالم جي ٻڌايل معنيٰ)، وغيره وغيره- ۽ هاڻي ان سسلي ۾ جيڪا تُز اسلامي اصلاح يا پورائي، درسي ڪتابن ۾ آندي ويئي آهي، سا به ان ڪان ڪنهن ٻئي قسم جي ڪانهي: "God" ۽ "خدا" بدران "الله" لفظ ڪم ۾ آڻيو، هن يا هُن جي سوانح جو سبق ڪڍي ڇڏيو، وغيره وغيره؛ ۽ خاص طرح نظريي پاڪستان جي سلسلي ۾ سنڌ جي لوڪ ڪهاڻين مان هندو نالا ۽ ڪردار ڪڍي ڇڏيو، مسلمانڪن نالن مان به خالص مڪاني سنڌي نالا- ٻچل، سچل، پنهون، دودو وغيره- ڪڍي انهن جي جاءِ تي عربي نالا آڻيو، مولانا عبيدالله سنڌيءَ جو "سنڌي" شرف ڪڍي ڇڏيو ۽ فقط "مولانا عبيدالله" چئوس، وغيره وغيره. ان ڪان

سواءِ غلام محمد جي تعريف ڪيو،، يحيٰ خان جي تعريف ڪيو، ذوالفقارعلي ڀٽي جو ذڪر ڪيو، حڪومتي نظام ۽ آئين بابت سبق بدلايو، وغيره وغيره، مطلب تہ کيل آهي، جو هر سال نہ، تہ هر ٻئي چوٿين سال تہ ضرور ٿيندو ئي رهي ٿو، ۽ استادن، تعليمي آفيسرن، عالمن، اديبن، تعليمي ماهرن، ڇاپيندڙن ۽ ناشرن، ٻارن ۽ سندن مائٽن جي ڊوڙ ۾ سهڪ آهي- ڇا، ڇي: نصاب ٿو، نئون ٿئي! تعليم جو سرشتو ٿو سڌري! ۽ نتيجو سڀ جو اهوئي ٻڙي، بلڪ هڪ ٻہ رتيون جيڪا سا پوئتي موٽ- پوئتي موٽ، انهيءَ ڪري، جو سيني لاڳاپيل ماڻهن جو ايمان اهڙين متاچرين ڳالهين مان نڪرندو وڃي ۽ هو پاڻ بہ جيئن پوءِ تيئن وڌيڪ منافق، ظاهرباز ۽ بي عمل ٿيندا وڃن. اصل ڳالهہ تہ واقعي نظريي جي آهي. تعليمي سرشتو، سياسي تنظيم، آئيني ڍانچو، معاشرتي ۽ اقتصادي نظام ۽ ثقافتي يا تهذيبي صورت- سڀ جي رٿا، تعمير ۽ ترقيءَ جو مدار ملڪ يا قوم جي نظريي تي ٿئي ٿو. سوال آهي تہ نظريو ڪهڙو؟ "نظريو" معنيٰ جيڪي (سامهون) نظر اچي- جيڏانهن ويٺو آهي. اسان کي سامهون ڇا ٿو نظر اچي؟ چوڏهن سؤ سال اڳ جو نقشو، جو ڏنڊ ۾ آهي. پاڪستان جو نظريو اسلامي آهي- اِن ۾ برابر ٻہ رايا نہ آهن: پر اسلامي نظريي جون تشريحون ۽ وضاحتون ۽ اُنهن جا تفسير ۽ مثالي اعمال ناما هڪ کان وڌيڪ، ۽ ڪافي حالتن ۾ متضاد آهن. تشريحن ۽ مثالن جي هن ڪثرت ۽ تضاد سبب، شروع کان لساني مسئلو، قومي مسئلو، آئيني مسئلو، اقتصادي مسئلو ۽ ثقافتي مسئلا، بين الاقوامي مسئلا وغيره سڀ اسان جي لاءِ مونجهاري جا سبب بڻيل آهن، ۽ انهن جي سلسلي ۾ ڪو متفق، قطعي ۽ واضح موقف اسان لاءِ ممڪن نٿو رهي. هن ذهني انتشار ۾ اسان وٽ نہ فقط اندروني ظلم ۽ ڦرلٽ جي صورتحال جيئن جو تيئن موجود رهي ٿي ۽ پاڻ زور وٺندي رهي ٿي، پر طاقتور ۽ ملڪيتي گروهن جي غيرعادلانہ ۽ جابرانہ روش جا نت نوان امڪان ۽ جواز پيدا ٿيندا رهن ٿا، ۽ ملڪي يا قومي سطح تي ڪنهن بہ مسئلي جي صحيح ۽ قبول عام حل جي صورت نهي ئي نٿي سگهي. تعليمي سرشتي جي سلسلي ۾ اسين ان جي اڃا ابتدائي ۽ بنيادي سوال، يعني ذريعي تعليم جي سوال، کي بہ حل نہ ڪري سگهيا آهيون.

ساڳي حالت ثقافت يا ڪلچر جي سوال جي ۽ ٻئي تقريبن اسان جي هر اهم سماجي سوال جي آهي، جن جو سڌو يا اڻ سڌو واسطو تعليمي سرشتي ۽ نصاب تعليم سان آهي.

اسان جا ملا، ۽ مشائخ، جيڪي اسلامي نظريي جي تشريحي ۽ تفسيري ڪثرت لاءِ ۽ اسان جي هن سچيءَ ذهني غيريقينيءَ لاءِ جوبدار آهن، اسان وٽ اڄ ائين محڪم بڻجي ويٺا آهن، جيئن يورپ ۾ اونداهي وچين زماني (1100ع کان 1700ع تائينءَ) جي پادريت، جنهن کان جيسين يورپ وارن پاڻ نہ ڇڏايو تيسين اهي اهڙائي پست ۽ خوار رهيا جهڙا اڄ اسين آهيون- بلڪ يورپ جي اتر وارا پاپائيت کان باغي پروٽيسٽنٽ ملڪ ئي تهذيبي، سياسي ۽ اقتصادي طور اڳتي وڌيا، ۽ ان جي ڏکڻ وارا پاپائيت جا حامي ڪئٿولڪ ملڪ صديون پوءِ بہ تباهيءَ ۽ تنزل جي کُن ۾ ڦاٿا رهيا، جن مان ڪي، مثلاً اسپين ۽ پورچوگال تہ اڄ بہ تقريباً اسان وانگر ئي ڪڌ ۾ ڪريل آهن. اسان جا ملا ۽ مشائخ بہ اسان جي تعليم تي، ثقافت تي ۽ سياست تي، مطلب تہ معاشري جي هر ڳالهہ تي اڄ ائين ئي غالب ۽ پختا ٿي ويهڻ گهرن ٿا، جيئن يورپ جي اُن اونداهي دور ۾ پاپائيت ۽ ان جا پادري اُن جي معاشري تي غالب هئا. اسين پنهنجا اهي لساني، ثقافتي، قومي ۽ ٻيا مسئلا انساني تاريخ جي تجربي ۽ جديد علم جي روشنيءَ ۾، موجوده حقيقتن ۽ پنهنجين ضرورتن جي بنياد تي، ۽ پنهنجي عقل جي استعمال سان سمجهي سگهون ٿا ۽ اُنهن بابت ڪنهن عملي، وزندار ۽ متفق فيصلي تي پهچي سگهون ٿا. پر اسلامي نظريي جي ماهر بلڪ پيشہ ور شارحن ۽ مفسرن هئڻ جي حيثيت ۾ اسان جا هي ملا ۽ مشائخ پنهنجين پنهنجين عقلمندين، تاويلن، حيلن ۽ تڪيائي چَرب ڪلامين سبب اسان کي پنهنجن انهن مسئلن سمجهڻ جو موقعو ۽ آزادي ئي نٿا ڏين. سچ پچ تہ اسان کي پنهنجن دنيوي معاملن ۾ هن پيشہ ور ۽ مفادباز گروهہ جي تفرقائي ۽ هڪبٽي جي ابتڙ تعبيرن ۽ تفسيرن جي گورک ڌنڌي کان پاڻ ڇڏائڻو آهي ۽ کين سندن خانقاهن ۽ حجرن ۾ پوري ادب سان پنهنجي پنهنجي مسند ۽ مسلڪ تي محڪم ويهارڻو آهي، جتي ئي هو سونهن ٿا ۽ جتان ئي هو اسان جي اخلاقي ۽ روحاني تعليم ۽ تربيت جو فرض ادا ڪري سگهن ٿا- بلڪل ائين جيئن اسان کي وقت بوقت

پنهنجو پاڻ سياست ۾ ملوث ٿيندڙ پنهنجيءَ لائق فوج کي سندس بارڪن ۾ محفوظ ويهارڻو آهي، جتي ئي هوءَ سونهي ٿي ۽ جتان ئي هوءَ پنهنجين پيشه ورانه صلاحيتن کي وڌائي ۽ تيز ڪري، قومي حڪومت جي ضابطي ۽ حڪم هيٺ ضرورت وقت ملڪ ۽ قوم جي دفاع جو فرض ادا ڪري سگهي ٿي. ائين پنهنجي سياست کي ماضيءَ جي آثارن مان ڪڍي، جديد راهه تي آڻڻ کان پوءِ، دنيوي لحاظ کان، پنهنجي ڪنهن واضح ۽ قابل عمل نظريي جو تعين ڪري سگهنداسون ۽ ان جي روشنيءَ ۾ پوءِ اسين پنهنجي تعليم جو مقصد به مقرر ڪري سگهنداسون ۽ تعليم جي ذريعي جو سوال به حل ڪري سگهنداسون، ۽ پنهنجي ثقافتي، اقتصادي ۽ سماجي زندگيءَ جي حقيقتن ۽ ضرورتن کي سامهون رکندي، پنهنجو نئون تعليمي نصاب به ٺاهي سگهنداسون. ۽ اهو اسان جو عقل تي بيٺل ۽ حقيقت پسند تعليمي سرشتو ئي اسان کي ۽ اسان جي ايندڙ نسلن کي دنيا جي مهذب ۽ ترقي ڪيل قومن جي وچ ۾ ڪنهن عزت ڀريءَ جاءِ وٺي ڏيڻ جو ضامن بڻجي سگهندو.

سوال : ادب ڇا آهي، ۽ ادب جو ڪارج ڇا آهي؟

جواب: ٻوليءَ جي صورت ۾ خيالن ۽ امنگن جي زباني يا لکيل اظهار کي ادب ٿو چئجي- خيال ۽ امنگ اهڙا جي ماڻهپو يا انسانيت وڌائين، ۽ اظهار اهڙو، جو ٻڌندڙ يا پڙهندڙ جي من تي اثر ڪري ۽ ان کي انهن خيالن ۽ امنگن سان هم آهنگ ڪري.

اها ته ٿي ادب جي ٿورن لفظن ۾ گهٽيءَ معنيٰ واري وصف. پر انهيءَ گهٽيءَ معنيٰ جي سمجهاڻيءَ ۽ ان جي تعبير ۽ تفسير جي گهرج ٿئي ٿي، ۽ ان سان ادب بابت اختلاف شروع ٿين ٿا. سوال آهي ته خيال ۽ امنگ ڪهڙا، جيڪي ماڻهپو يا انسانيت وڌائين؟ اهو ماڻهپو يا انسانيت ڇا آهي ۽ ان جو واڌارو ڇاکي ٿو چئجي ۽ ڪيئن ٿو ٿئي؟ ڇا، ماڻهپو يا انسانيت دائم آهي ۽ قديم آهي، يعني ازلي ۽ ابدي آهي- مطلب ته سدائين ساڳي آهي- يا بدلجي ٿي ۽ وڌي ٿي؟ ۽ جي سدائين ساڳي آهي ته ان جي سڃاڻپ ڪيئن ٿئي ۽ حاصلات ڪيئن ٿئي؟ پر جي بدلجي يا وڌي ٿي ته ڪهڙن رخن سان، ڇو ۽ ڪيئن؟ اِهي ۽ ٻيا اهڙا ڪيئي سوال ته ٿيا ادب جي مقصد يا ڪارج بابت سوال- جيڪي پڻ ادب کي سمجهڻ لاءِ لازمي طرح جواب طلب سوال آهن.

ان کان پوء اظهار جو مسئلو آهي- جنهن ۾ ٻوليء جون سڀ ڳالهيون ۽ ادب جا قسم، ان جون صنفون ۽ صفتون يعني انهن جون خوبيون ۽ خاصيتون وغيره شامل آهن، جن کي سڃاڻڻ ۽ پرکڻ لاء ادب جي جدا شاخ وجود ۾ آئي، جنهن کي "تنقيد" چئون ٿا.

مطلب ته ادب جي وصف سولي پر ان جي مقصد ۽ ماهيت ۽ ان جي عملي ڍنگ ۽ ڪاريگريء جون ڳالهيون دفتر گهرن ٿيون سمجهڻ يا بيان ڪرڻ لاء. رڳو هن ڳالهه جي فيصلي ڪرڻ لاء ته ادب اجتماعي تخليق آهي يا انفرادي تخليق- اجتماعي آهي ته ڪيئن ۽ انفرادي آهي ته ڪيئن، يا جي اجتماعي به آهي ۽ انفرادي به آهي، ته اهو ڪيتري قدر ۽ ڪيئن، ۽ پيو ته ادب جماعت لاء آهي يا فرد لاء، ۽ جي ٻنهي لاء آهي ته اهو ڪيتري تائين ۽ ڪهڙيء طرح- رڳو انهن ٻن ڳالهين جي فيصلي ڪرڻ لاء به ڪتابن جا ڪتاب لکيا پيا آهن.

بهترين ادب جي وصف، يا جنهن کي انگريزيءَ ۾ "ڪلاسڪ" (اول درجي جو ادب) چئجي ٿو، ان جي سمجهاڻي يا وصف مون کي تازو هڪڙي انگريزي شاعر وٽان، سندس هڪ شعر جي صورت ۾ هيء ملي آهي- ۽ آءٌ ڀانيان ٿو ته "ادب ڇا آهي، ادب جو ڪارج ڇا آهي" واري هن سادي پر ڏاڍي ڳوڙهي ٻٽي سوال کي حالي سمجهڻ لاء اها سمجهاڻي ڪافي ٿيندي.

Classic:-

"In whom is plainest taught and easiest learnt,
What makes a nation happy and keeps it so."

يعني "ڪلاسڪ اها تصنيف يا اهو ڪتاب آهي، جيڪو صاف سڌو سيکاري ٿو ۽ جنهن سان سولو سڌو سکجي ٿو- اهو ڪجهه جنهن سان هڪ قوم خوشي حاصل ڪري سگهي ٿي ۽ خوشي ماڻي سگهي ٿي."

قوم جي (توڙي فرد جي) خوشي اُن جي آزاديء، خوشحاليء ۽ تهذيبي بلنديء ۾ آهي. ان جي معنيٰ ٿي ته اول درجي جو ادب قوم کي سڌو سيکاري ٿو ۽ اِن سان قوم سولو سڌو سکي ٿي اهو ڪجهه (شعور، احساس، ڍنگ)، جنهن سان هوء آزادي، خوشحالي ۽ تهذيبي بلندي حاصل ڪري سگهي ٿي ۽

ماٺي يعني پاڙ وٽ قائم به رکي سگهي ٿي.

اسين بار بار ۽ دنيا جي هر نامور اڳواڻ کان هيءَ ڳالهه پڌندا آهيون ته "دنيا جي ڪابه طاقت ڪنهن قوم کي گهڻي وقت لاءِ غلام رکي نٿي سگهي، جيڪڏهن ان قوم ۾ آزاديءَ لاءِ وڙهڻ جو ارادو (Will to fight) موجود آهي:" جيتوڻيڪ ڪن حقلن ۾ اهو به خيال يا عقيدو موجود آهي ته ڏاڍ ۽ ظلم کان آزاد ٿيڻ لاءِ ڏاڍي يا ظالم جي دل ۾ يا قلب ۾ به ڦيرو آڻي سگهجي ٿو- پوءِ اهو ظالم يا ڏاڍو فرد هجي يا ڪو گروهه يا قوم- يعني انصاف ۽ نيڪيءَ جي ٻولي استعمال ڪري، هڪ مظلوم ۽ محڪوم قوم يا گروه پنهنجي حڪمران جي دل کي ايتري قدر ڦيرائي يا نرم ڪري سگهي ٿو، جو اهو ان سان انصاف ڪرڻ تي آماده ٿئي ۽ ان کي آزاد ڪري ڇڏي. پر تاريخ ۾ ڏٺو ويو آهي ته هيٺي مظلوم ۽ محڪوم جي دل ۾ اهڙي اميد يا اهڙو آسرو جاڳائڻ وارو اُن جو اُهو حڪمران گروه يا اها حڪمران قوم پاڻ ٿي هوندي آهي ته جيئن ان جا محڪوم ۽ غلام ان آسري تي پرييل رهن ۽ انهن جي دل ۾ آزاديءَ لاءِ وڙهڻ جو ارادو پيدا نه ٿئي، ۽ جي ٿئي به ته اهو ايتري مضبوط ۽ اٽل طاقت نه وٺي سگهي، جو طاقت سان پنهنجي حڪمران آقا جي طاقت جو مقابلو ڪري، ان کي ٽوڙي، هٽائي ۽ نيچو نوائي سگهي. انهيءَ ڪري انصاف ۽ نيڪيءَ جي ٻولي ادب ۾، جا استعمال ٿئي ٿي، سا به فقط غلام ڌر جي دل ۾ ان اٽل تصادمي ارادي جي مضبوط ۽ تيز ڪرڻ لاءِ ۽ نه ڪنهن حڪمران ظالم جي دل کي رجائڻ ۽ ڦيرائڻ لاءِ.

تنهن جي معنيٰ ته ادب، اول درجي جو ادب، جنهن کي انگريزيءَ ۾ "ڪلاسڪ" تو چئجي، ڪارج ۽ ڪاميابيءَ جي خيال کان، صرف اهو آهي، جيڪو مظلوم، محڪوم ۽ هيٺيءَ قوم، ڌر يا گروه ۾ پنهنجي نجات يا آزاديءَ لاءِ پنهنجي ظالم بالادست سان مقابلي ڪرڻ يا وڙهڻ جو اهو مضبوط ۽ اڏول ارادو پيدا ڪري، جيڪو ئي ان جي ڇوٽڪاري يا آزاديءَ لاءِ لازمي ۽ واحد مجرب علاج چيو ويو آهي.

تورن لفظن ۾ "ادب ڇا آهي، ادب جو ڪارج ڇا آهي" جو جواب هيءُ ٿي سگهي ٿو ته اهو لفظ، اهو گفتو، يا اهي لفظ، اهي گفتا، يا ٻوليءَ جا اهي

اظهار، جيڪي پڙندڙ يا پڙهندڙ جي دل ۾ بديءَ سان، بي انصافيءَ سان، ظلم سان وڙهڻ جو ارادو پيدا ڪن ۽ ان کي مضبوط ۽ تيز ڪن ۽ اٽل ۽ اجيت بڻائين. ۽ ڇاڪاڻ تہ غلامي هر بديءَ، بي انصافيءَ ۽ ظلم جي جڙ آهي، انهيءَ ڪري آخري طرح، هيئن چئي سگهجي ٿو تہ ادب ٻوليائي هٿيار يا وسيلو يا اوزار آهي غلاميءَ مان آزادي حاصل ڪرڻ جو، پانهنجي زنجيرن ٽوڙڻ جو، بيوسيءَ ۽ بندگيءَ جي هر صورت مان نجات حاصل ڪرڻ جو.

سوال: هاڻي، سنڌ جا نوجوان ڇا ڪن؟

جواب: سنڌ جي نوجوانن يا ٻئي ڪنهن لاءِ منهنجي ڪجهہ چوڻ جي ڪهڙي اهميت ٿي سگهي؟ پر جيڪڏهن منهنجي ڪنهن ڳالهہ جو وٽن ڪو وزن ٿي سگهي ٿو تہ آءٌ کين چوندس تہ ڪوشش ڪري سچ معلوم ڪيو، ۽ ڪوشش ڪري صحيح ڪم ڪيو. صحيح ڪم جي خبر هوندي بہ اهو نہ ڪرڻ بزدلي آهي. بزدل ماڻهو بي عزت ماڻهو آهي، ۽ اهو جنهن کي پنهنجي عزت ڪانهي، تنهن جو جيئڻ بہ مرڻ ئي آهي.

(حيدرآباد، سنڌ، اپريل 1979ع)

سنڌي ادب ۽ سنڌ جو انساني سماج

(انٽرويو)

پرڪاش: عالمي ادب جي نسبت ۾ سنڌي ادب جي ڇا صورتحال آهي؟

جويو: منهنجو اهو پختو رايو آهي، تہ سنڌي ٻولي ۽ اُن جو ساهت، دنيا جي ٻولين ۽ انهن جي ادبن جي وچ ۾، ڪافي فخر سان پنهنجو ڪنڌ اوچو جهلي سگهن ٿا. ڪن دائرن ۾، مثلاً لوڪ ادب ۽ شعر جي صنفن ۾- شعر جي ڪلاسيڪي ۽ پڻ جديد صورتن جي خيال کان- ۽ بنيادي سماجڪ سيتڪ ڏند ڪٿائن ۽ قصن ۽ داستانن ۾، ۽ پڻ جديد مختصر افساني جي صنف ۾، سنڌي ساهت ڪافي ڪن ٻين ادبن کان برتريءَ جي بہ دعويٰ ڪري سگهي ٿو. تحقيق اسين ڪن دائرن ۾ ٻوٽي بہ پيل آهيون، جيئن، خاص طور تنقيد ۾، ناول ۽ ناٽڪ جي صنفن ۾- جيڪي خالص ادب جي بنيادي مواد جا حصا آهن- ۽ پڻ تحقيقي ادب ۽ مضمون نويسيءَ ۾، سنڌي ادب ۾ واقعي، نمايان حد تائين، ماورائي عقيد تمنديءَ، مَنَ مَوجَ ۽ تقدير مائل جذبو موجود رهيو آهي، خاص طرح ماضيءَ جي ساهت ۾. اسان جو جديد ادب زياده عقليت جو ترجمان آهي، ۽ زندگيءَ جي سماجي، ۽ سياسي مسئلن ڏانهن وڏيڪ حقيقت شناس رويو رکي ٿو.

سنڌي ٻولي، انگريزن جي فتح وقت بہ، هندستان اپکنڊ جي سڀني عوامي ٻولين مان، پنهنجي تحريري دولت ۾ وڏيڪ شاهوڪار هئي- جيئن 1830ع ۾ رچرڊ برٽن پنهنجي ڪتاب ۾ اُن حقيقت جو اظهار ڪيو آهي.

اڄ، تحقيق، اسان جا ليکڪ ۽ڪافي ڪي سماجي-سياسي ڪارڪن، اسان جي ويجهين پاڙيسري ٻولين جي ڀيٽ ۾، اسان جي مادري ٻوليءَ جي انهيءَ نسبتي افضليت کي بحال رکڻ، ۽ پڻ اُن کي، جديد سائنسي ۽ ٽيڪنيڪي عملن جي ذريعي جي ٻوليءَ طور، دنيا جي ترقي يافتہ جديد ٻولين جي سطح تي آڻڻ جي ڪوشش ۾ مصروف آهن. اُن ۾ پوري ڪاميابي اسان جي سڄيءَ پڇيءَ سڀ پاسائينءَ اندروني خودمختيار سياسي صورتحال تي مدار

رکي ٿي ۽ ممکن ٿي سگهي ٿي. جديد ماڻهن جي جديد ٻوليءَ طور سنڌي ٻوليءَ کي ان پد تي ٻهچڻ ۽ پنهنجي ڪامل سگهه سڦلتا ماڻڻ لاءِ- جيڪا اُن جو حق آهي ۽ اُن جي لازمي منزل بہ- اُنهن موافق ۽ مددگار سياسي حالات جي پيدا ٿيڻ جو انتظار ڪرڻو پوندو.

پرڪاش: سنڌي ليکڪن جون اڄ ڪهڙيون ذميواريون آهن؟

جويو: ليکڪن جون ذميواريون هميشہ سندن ذهن ۾ جيڪي مقصد موجود هوندا آهن، اُنهن پٽاندر هونديون آهن. جيترو مقصد اوچو ۽ وڏو، اوتري ذميواري اوچي ۽ وڏي. هڪ تابع ۽ ڪاٺياري سماج جي اديبن جي هڪ ۽ فقط هڪ ئي ذميواري ٿي سگهي ٿي- پنهنجن پڙهندڙن جا ارادا جاڳائڻ ۽ بلند ڪرڻ- بديءَ سان اُن جي هر شڪل ۽ صورت ۾ وڙهڻ ۽ مقابلي ڪرڻ جا ارادا- تہ جيئن هو پاڻ کي آزاد محسوس ڪن ۽ سڀ پنهنجا بند ۽ نيٺر ٽوڙي آجا ٿين- نام نهاد روحاني نيٺر سڀ کان پهرين، جيڪي اُنهن کي جڪڙيو ۽ ڊپ ۾ ٻوساتيو بيٺا آهن، نہ ڪجهہ چئي سگهن ٿا، نہ ڪجهہ ڪري سگهن ٿا، رڳو پنهنجي مرضيءَ سان مري بہ نٿا سگهن. اديبن کي هميشہ ڪثير هيڻن ۽ تابعدارن کي اٿارڻ ۽ اُتساهڻ گهرجي، تہ اهي، هڪمَنا ۽ يڪمشت ٿين ۽ ظلم جي ديوارين تي پلتجي پوڻ لاءِ پاڻ کي لائق ۽ مضبوط محسوس ڪن- مرڻ لاءِ يا اُنهن جي دروازن کي ٽوڙڻ لاءِ، تہ جيئن آزاديءَ جو ساهہ کڻن ۽ عزت سان جي سگهن، پنهنجن شرطن تي ۽ پنهنجي پوري حق مطابق. اديب هميشہ نجات ڏياريندڙ، ماڻهوءَ جي روح جي زنجيرن کي ٽوڙيندڙ هوندو آهي، تہ جيئن ماڻهو پاڻ سڃاڻي ۽ پنهنجي وٺ محسوس ڪري ۽ اُها ماڻي، ۽ رڳو هڪ استعمال ۾ اچڻ ۽ اُڇلائڻ جي شيءِ ٿي نہ رهي، پر پاڻ پنهنجي وجود جو ڌڻي ٿي زنده رهي ۽ مري تہ بہ هڪ آزاد هستيءَ جيان مري. اديب ائين فردن جو ۽ پڻ قومن جو جيئاريندڙ ۽ بچائيندڙ آهي، اُنهن جي روحن جو مسيح آهي.جيڪو اديب ڪوبہ مقصد ان کان گهٽ درجي جو پنهنجي اڳيان رکي ٿو، اُهو اديب نہ آهي، اديب ٿي نٿو سگهي. طاقت جا، بيٺل طاقت جا، ڪي گماشتا ۽ تَليباز بہ آهن، ۽ پاڻ کي اديب سڏين ٿا- پر اُهي شيطان جا جِنّ آهن، طاقت جي شيطان جا. طاقت جيڪا ماڻهن جا روح ڪنبائي ٿي، هرڪائي ٿي ۽ نڳي ٿي- فردن جا ٽوڙي قومن جا

۽ انهن کي فرمانبردار بڻائي ٿي، غلاميءَ تي هيرائي ٿي، ۽ کين مڃائي ٿي تہ غلامي بہ هڪ سُک آهي، هڪ نعمت آهي. اديب مانارِيل ۽ خوشدل روحن جو آرام ڦٽائيندڙ ۽ انهن کي جهنجهوڙيندڙ آهي. سنڌي اديب کي بہ، پنهنجين موجوده حالتن ۾، اهڙو روحن جو آرام ڦٽائيندڙ ۽ جهنجهوڙيندڙ ٿيڻ گهرجي، ۽ اُنهن کي ڏونڌاڙي پاڻ کان باخبر ڪرڻو ۽ بديءَ سان ويڙهائڻو آهي- تہ جيئن اُهي ٻڌيءَ ۾ پنهنجي سگهہ محسوس ڪن ۽ گڏجي پنهنجي بيوسيءَ، خود قياسيءَ ۽ تابعداريءَ جي حالت کان جند ڇڏائي سگهن. باندي روحن جي نجات انهيءَ کي ڇنبو آهي.

پرڪاش: سنڌ جي سماج سنڌي اديب جي سڏ جي پوري موٽ ڏني آهي؟

جويو: اديب هميشہ ڪنهن لفظ، ڪنهن جملي، ڪنهن ڪتاب جي ٺي ڳولا ۾ هوندو آهي، جيڪو هڪڙو ٺي هَن جي چوڦير حقيقت کي هن جي بهترين پسند جي صورت ۾ بدلائي ڇڏي. هيءَ اديب جي سگهہ بہ آهي ۽ دردناڪي يا هڪ درگهٽنا بہ- سگهہ انهيءَ معنيٰ ۾ تہ هيءَ سندس اُدمو ڪيس پنهنجي ڪنهن بهترين تخليق جي ڳولا ۾ جُتيل رکي ٿو، ۽ دردناڪي هن معنيٰ ۾ تہ، نہ ڪنهن خدا نہ ڪنهن جادوگر هٿڻ جي ڪري، هو هر ڀيري پوري اهڙي ڪنهن تز لفظ، پوري ڪنهن اهڙي تز جملي يا پوري ڪنهن اهڙي تز ڪتاب جي دريافت ۾ ناڪام رهي ٿو، جيڪو هن لاءِ اهڙو معجزو يا اهڙي ڪرامت پيدا ڪري سگهي يا اهڙي ڪا حرفت يا چلتو عمل ۾ آڻي سگهي.

هن جا پڙهندڙ، انهيءَ ڪري، پوريءَ ريت عمل لاءِ متحرڪ نٿا ٿين- ائين جيئن هو پنهنجي دل ۾ چاهي ٿو تہ هو ٿين. هن جي پڙهندڙن وٽان هن جي لکيت يا تخليق جي موٽ هميشہ سندس اُميدن کان گهٽ رهي ٿي. انهيءَ ڪري ادب ماڻهن تي فورن يا ڇپڻي وڃائڻ سان اثر نٿو ڪري، پر اُنهن مان هڪ هڪ تي، ٿورو ٿورو ۽ تمام ڍرو ۽ آهستي آهستي عمل ڪري ٿو. هن ڪرشمي کي سماج تي ساهت جو "جمع ٿيندڙ" يا "باچتو" اثر چئجي ٿو- ائين جيئن ڦڙيءَ ڦڙيءَ تلاءُ ٿيندو آهي يا ڦڙي ڦڙي جي مٿان ٽمڻ سان پٿر جي ڪا ڇپ ڀُرندي آهي ۽ ڀُرڻ تي ايندي آهي تہ هڪدم ڀُري بہ پوندي آهي.

هن نقطي نگاهہ کان، ۽ ساهتي پيداوار جي گهٽائيءَ توڙي سنائيءَ جي ناڪافي هجڻ کي خيال ۾ رکندي، ۽ ٻيو تہ جڳن کان ڏهيل ۽ پنجي پنجي سخت تي ويل سماجڪ- سياسي تَهہ کي جو ڇڇڻ ۽ هٽائڻ ٿو پوي، انهيءَ ڪري سوچجي ٿو تہ اسان جي شاعرن ۽ اديبن جي تخليقن جي جيڪا موٽ اسان جي سماج ڏني آهي، سا ڪافي خاطر خواه آهي- ڇاڪاڻ تہ سنڌ ۾ سماج ' اڄ اهو ساڳيو نہ آهي، جهڙو، ائين ڪٿي چئجي تہ، اڌ صدي يا ڪو ويهارو ڪن سال اڳ هو. ۽ اِها سيني کي ڄاڻ آهي تہ هن بهتريءَ ۾ ۽ سنڌي سماج جي خود ذهني اُفق جي ڪجهہ ڦيري اچڻ ۾، سنڌي اديبن ڪافي پنهنجو حصو ۽ ڪافي نمايان حصو ادا ڪيو آهي.

پرڪاش: سنڌي اديبن پنهنجون ذميواريون پوريون ڪيون آهن؟

جويو: سنڌي اديب بہ، سڄيءَ دنيا جي اديبن وانگر، الڳ الڳ خيالن ۽ ارادن جا آهن ۽ ڪشادي ليکي، هنن تي بہ ترقي پسندن ۽ رجعت پرستن جا پتا چنبڙائي سگهجن ٿا. هنن ٻنهي ڌرين جا سنڌي اديب پنهنجا پنهنجا ڪردار ادا ڪندا رهيا آهن- ترقي پسند، باغي، تڙيل، ۽ اڻ قبوليل اديب، ترقيءَ جي راهہ کي سنئين ۽ صاف ڪرڻ جي ڪوشش ڪندا رهيا آهن؛ ۽ رجعت پرست، ٻيئل طاقت ۽ قائم نظام جا جي- حضور، ۽ انهيءَ ڪري نہ رڳو قبوليل پر طاقت جا پيارا ۽ ساهہ سيباٽا اديب، ترقيءَ جي رستي تي ڪنڊا اُڇلائيندا ۽ اُن جي آڏو ڪڏن کوٽڻ جي ڪوشش ڪندا رهيا آهن.

هن عمل ۾ ترقي پسندن جو انعام فقط اُنهن جا ڏک ۽ سختيون رهيا آهن، ڇاڪاڻ تہ اُهي راهہ وٺي ويندڙ آهن، ڪاهوڙي آهن- سندن ڪپڙا ليڙون ليڙون ٿيل، هٿ رهڙيل، پير ڦٽيل ۽ رت ٿيل، راهہ تي ڪٿي ڪنهن ڇانوري ۾ يا ڪنهن گهر جي در تي مشڪل ڪڏهن سڏيل ۽ ويهاريل- هو هلندا رهيا آهن، اڳتي ۽ اڳتي، پٺيان ايندڙن لاءِ رستو ٺاهيندا ۽ سنواريندا، تہ جيئن سندن سماج ڪنهن بهتر ۽ وڌيڪ سکئي ستابي ۽ سوڀياوان مستقبل تي رسي سگهي. رجعت پرستن، پنهنجي سر، فقط منصب ۽ آسودگيءَ جي تِڙڪن تي سيڪ پئي ورتا آهن، فائدا ماڻيندي ۽ اڻ ڄاڻ ۽ شورائتيون شاباسون ڪنندي- سندن منزل طاقت ۽ دولت جا ايوان ٿي پئي رهيا آهن، جتي ڪوڙ کان سواءِ ٻيو ڪجهہ نٿو اُپجي ۽ فقط بدي ۽ بدڪاري ٿي اُسري ٿي ۽ ڦولارجي ٿي.

عمل جي عظمت مقصد جي تصور ۽ راهہ جي ڏاڍاين ۽ خطرن تي مدار رکي ٿي. اهڙيءَ طرح، آزاديءَ کان پوءِ جي سنڌي ادب جي ميدان ۾ فقط ترقي پسند اديب ئي آهي، جيکو سڄيءَ دنيا جي هزارن پنهنجن بيخوف همراهہ براد ر اديبن وانگر پنهنجي غريب ۽ ڏتڙيل سنڌي سماج کي اُٿارڻ ۽ اڳتي ڪرڻ جي ڏس ۾ پنهنجون ذميواريون پوريون ڪندو رهيو آهي، تہ جيئن اُن جي چائنٽ تي بہ، دنيا جي ٻين قومن وانگر هڪ روشن تر ۽ وڌيڪ ڪو پربهار ۽ خوشحال مستقبل اچي ڪڏهن ٻيهي ۽ آواز ڏئي، جيڪو زندگيءَ ۾ ڏسڻ ۽ ماڻڻ اُن جو بہ حق آهي.

پرڪاش: اوهان پنهنجي ڪتاب "شاهہ- سچل- ساميءَ" ۾ ٻڌايو آهي تہ سنڌ جا ماڻهو قبيلن ۾ ورهايل هئا، ۽ مذهب بہ اُنهن کي ڌار ڪيو هو: ڇا، اِهي حالتون اڃا بہ موجود آهن؟ قومي ايڪو اسين ڪيئن پيدا ڪري سگهون ٿا؟

جويو: قومي ايڪي ڏانهن نيندڙ راهہ، اسان جي عظيم رهبر سائين جي- ايم- سيد اسان کي پنهنجي انگريزي ڪتابچي National Unity- A Plea For Sanity ("قومي ايڪو- هڪ ڏاهپ ڀري صلاح") ۾ ڏسي آهي، جيڪو ميشرس سيد آئنڊ سيد، ڪراچيءَ، وارن شايع ڪيو آهي. هن مسئلي ۾ جيڪي دلچسپي رکن ٿا، انهن کي ضرور اهو ڪتابچو پڙهڻ کپي، سمجهڻ کپي، ۽ جو ڪجهہ اُن ۾ ڏسيو ويو آهي، اُن تي هلڻ کپي.

هڪ سماج کي، خاص طرح هڪ تابع ۽ ڪاٺياري سماج کي، ورهائڻ ۽ ياڳا ياڳا ڪرڻ جا اسباب سدائين موجود رهندا. مذهبي ۽ قبائلي فرقن کان سواءِ اسان ۾ ٻوليءَ جا فرق بہ اِن وچ ۾ وڌيڪ اچي پيدا ٿيا آهن ۽ اسان جي وڌيڪ مُشڪلاتن جا سبب بڻيا آهن. پر هي سڀ فرق اڄ پنهنجي اُها تڪاڻ وڃائي چُڪا آهن ۽ اُها پنهنجي اڳوڻي سختي بہ اُنهن ۾ ڪانہ رهي آهي. هر حالت ۾ ۽ هميشہ، اقتدار ئي هوندو آهي، جيڪو سماج ۾ قومي ايڪي يا ڇڙ وِڇڙائيءَ لاءِ ذميدار هوندو آهي. سماج ۾، خاص طرح ڪنهن هيٺي ۽ تابع سماج ۾، ايڪو يا اتحاد مشترڪ مقصد لاءِ جدوجهد ڪندي ئي پيدا ڪري سگهجي ٿو. ماڻهن کي ڪو موقعو ملي، جو هو ڪو مشترڪ مقصد

دريافت ڪن ۽ اُن جي حصول لاءِ جدوجهد جي ڪا تياري يا تنظيم ڪن. تابع ۽ ڪاٿياري سماج ۾ ماڻهن کي اهڙي موقعي کان محروم رکڻ ئي اقتدار جي، پاڻ کي مضبوط ڪرڻ ۽ سدا قائم رکڻ جي، حڪمت عملي هوندي آهي. قبائلي، مذهبي، لساني ۽ پڻ طبقاتي فرق ۽ ويڇا اقتدار جي هٿ ۾ فقط ڪي ذريعا ئي هوندا آهن، جيڪي اُهو ڪم آٿيندو، وڌائيندو ۽ تيز ڪندو رهندو آهي. انهيءَ لاءِ تہ ماڻهن کي اُهو موقعو ملي ئي نہ سگهي.

پر آقائن جي هٿ ۾ پنهنجي هن ظالمانہ کيل لاءِ جيڪو "لٽ ۽ چٽ"جو آزمايل هٿيار هوندو آهي، سندن طرفان اُن جي ڀرپور ۽ ماهرانہ استعمال جي باوجود، اُهو سماج جنهن جي تقدير "گڏ جيئڻ ۽ گڏ مرڻ" هجي، ان لاءِ پنهنجو مشترڪ مقصد ۽ اُن جي حصول لاءِ جدوجهد جو رستو دريافت ڪري وٺڻ عين ممڪن بہ آهي ۽ ائين هو آخرڪار ڪري بہ وٺي ٿو. اسان جو سماج تحقيق هڪ اهڙو ئي سماج آهي، ۽ ايترن سارن تفاوتن ۽ ويڇن هوندي بہ اسين ايڪو قائم ڪري ۽ اُن کي مضبوط بڻائي سگهون ٿا. پر ائين رڳو بحثن مباحثن ۽ ڳالهين ٻولهين سان نہ، پر فقط جدوجهد جي رستي سان ئي ڪري سگهون ٿا. اسان کي مڪمل يا مثالي ايڪي جي سوداءَ ۾ رهڻ نہ گهرجي. ڇاڪاڻ تہ اهڙو ايڪو ڪٿي بہ ۽ ڪنهن لاءِ بہ حاصل ڪرڻ بهرحال ممڪن ڪونهي. هڪ تابع ۽ ڪاٿياري سماج ۾ ڪارائتي ۽ ڪم ڪيائو ايڪي جو حقيققت پسندانہ ۽ عملي رستو هيءُ آهي تہ ڳالهہ ٻولهہ جي رستي ايڪو ۽ اُن تي عمل، وڌيڪ ڳالهہ ٻولهہ- وڌيڪ ايڪو ۽ وڌيڪ اُن تي عمل، ۽ ائين ڳالهہ ٻولهہ- ايڪي- عمل جا، يعني جدوجهد جا، رستا ۽ دائرا ڀڌرا ٿي ويندا ۽ وڌندا ۽ وسيع ٿيندا رهندا.

پرڪاش: ڪهڙيون سماجي ۽ سياسي تبديليون آهن، جن بابت اوهين خوش آهيو؟

جويو: سڀ ساز سامان، سک ۽ سهوليتون جيڪي زندگيءَ ۾ اَڄ تائين ماڻيان ٿو، اُهي سڄيءَ دنيا جي انسانن جي ڪاميابين ۽ حاصلاتن جا نتيجا آهن، جيڪي ماضيءَ ۾ زنده هئا ۽ پڻ منهنجي پنهنجي وطن جي ماڻهن، بلڪ منهنجن پنهنجن ابن ڏاڏن ۽ بزرگن جي سوچ جا، ڪوشش ۽ عمل جا نتيجا آهن. انهيءَ ڪري جيڪا ڪجهہ اَڄ دنيا ۾ انسان ذات هٿان يا منهنجي وطن

۾ هتي يا خود شخصي طور منهنجي پنهنجي هٿان حاصلات ٿيندي رهي ٿي، جيڪا ايڏيءَ وٽ ۽ ايتري مُلهه جي آهي، جو اها انسان جي چڱائيءَ لاءِ مستقبل ۾ قائم رهي سگهي، اها مون کي خوشي ڏئي ٿي ۽ آءٌ اُن تي خوش ٿيان ٿو. رستا ٺهن ٿا، ٻُراج جُڙن ٿا، گهر اڏجن ٿا، ڪو شعر اڀجي ٿو، ڪا ڪهاڻي يا ناٽڪ لکجي ٿو ۽ پيش ٿئي ٿو، ڪو نيڪ ڪم ٿئي ٿو، ڪو سهڻو راڳ سِرجي ٿو ۽ چوڌس ٻُري ٿو- اهي سڀئي ڏاڍيون دل کي خوش ڪندڙ ڳالهيون ۽ من کي وڻندڙ ڪم هر روز بلڪ هر گهڙيءَ چوڌير منهنجي جيون ۾ ٿيندا رهن ٿا، ۽ آءٌ انسان جي هِن عجيب اسرندڙ زندگيءَ جي محل جي انهن سڀني ننڍين ننڍين، پر سُهڻين، وڻندڙ ۽ پائدار سِرن جي رکڻ ۾ ڀاڱي ڀائيوار آهيان، جنهن محل ۾ منهنجا ٻار ۽ انهن جي ٻارن جا ٻار، اڻ ڳڻيا انساني نسل، سدائين رهندا ۽ ڪم ڪندا، ڪم ڪندا ۽ رهندا..... هن سڄيءَ ساريءَ روئداد تي آءٌ ڇو نه خوش ٿيان! هيٺ، هڪ وک يا ٻه وڪون تنهنجي رستي تي تنهنجي اڳيان ڪو پٿر يا ڪو ڪنڊو پيو آهي، ۽ اهو تون نِوڙي کڻين ٿو ۽ اُڇلائي، پاسي ڪري ڇڏين ٿو- اهو ممڪن هو ته توکي ٺُي لڳي پوي ها ۽ تنهنجن ٺُي پيرن کي ڦٽي وجهي ها! ۽ جيڪڏهن اهڙا ڪي پٿر يا ڪنڊا ڪنڊي توکي سچ پچ لڳن به ٿا ۽ تون زخمجي پوين ٿو ۽ تنهنجن هٿن مان رت به نڪري ٿو ۽ تون ڪري به پوين ٿو، ته به ڇا ٿيو، يا ڇا ٿي پوندو؟ ڇا، جيڪي ڪجهه تو ڪيو، يا اهڙيون ٻيون ڪيئي ڀليون ڳالهيون جيڪي توسان گڏ ڪيترا ٻيا تنهنجا راهگير پائر ڪندا ٿا رهن، انهن تي تون خوش نه آهين!

تمام گهڻيون اهڙيون ڏاڍيون وڏيون ڳالهيون- سماجي، سياسي ۽ سپيتائي- دنيا ۾ ۽ اسان جي پنهنجي وطن ۾، منهنجي پنهنجيءَ زندگيءَ ۾، ٿيون آهن ۽ عمل ۾ آيون آهن. اسان جن پنهنجن ماڻهن کي به جاڳائڻ، انهن کي پائبندين کان آجي ڪرڻ ۽ دنيا جي ماڻهن ۽ قومن جي برادريءَ ۾ انهن کي باعزت ۽ شانائتي مستقبل جي ضمانت ڏيارڻ لاءِ پڻ هڪڙي وڏي، مخلصانه ۽ ساهه سڌير ڪندڙ ڪوشش هلي رهي آهي، ۽ آءٌ اهڙيءَ سڄيءَ ڪوشش تي خوش آهيان. ۽ سڀ کان وڌيڪ، اُن ڪوشش ۾ جيڪو منهنجو پنهنجو هڪ ننڍڙو حصو رهيو آهي، اُن تي آءٌ خوش آهيان. هن سڄيءَ

زندگيءَ ۽ اُن جي ڪارڪرت جي سلسلي ۾. بهرحال، آءٌ جنهن ڪم سان، جنهن ڳالهہ سان، جنهن مقصد سان، پاڻ کي واڳيل سمجهان ٿو ۽ جنهن سان منهنجي سِر سيتي آهي، اُن سان مون کي اٽل ۽ قطعي وفادار هئڻ کپي ۽ اُن جي مون کي اٽندي ويهندي اون هجڻ گهرجي- يعني هن ڌرتيءَ تي، انساني زندگيءَ جي هن عاليشان وسيع رٿا ۾ جيڪو ڪجهہ پنهنجي ياڱي طور آءٌ هن گهڙيءَ ڪري رهيو آهيان ۽ اُن کان هڪدم پوءِ جيڪي مون کي ضرور ڪرڻو آهي، اُن سان ئي منهنجي ورونهن ۽ واسطو هجڻ کپي، ۽ اهوئي بنهہ منهنجي ڪم جو، منهنجي خوشيءَ جو ۽ منهنجي زندگيءَ جو سبب ٿي سگهي ٿو ۽ ڪجهہ نتيجو بہ.

رڳو بنهہ ويجهڙائيءَ وارو، 1945ع جو، سال ئي وٺو، جڏهن ٻي عالمي جنگ پوري ٿي رهي هئي- تہ لڳ ڀڳ هڪ سو قومون دنيا جي گولي تي اهڙيون هيون، جيڪي مغربي سامراج جون غلام هيون. اڄ سادا ٽي ڏهاڪا سالن جا مس گذريا آهن، جيڪو عرصو منهنجي پنهنجي اڪيليءَ زندگيءَ جي اڌ کان ٿورڙي ڪو مٿي آهي، تہ سڀ اُهي قومون، سواءِ ڪن اڌ ڊزن ڪن قومن جي، آزاد ٿي چڪيون آهن. ۽ ڏسو تہ هيءَ "سماجي ڀلائيءَ جي عمل" جي ڳالهہ جنهن کي "سوشلزم" ٿو چئجي، جيڪا اڄوڪي ماڻهوءَ جي ماڻهپي جي حقيقي صورتگريءَ جي ڳالهہ آهي، سا هِن ڌرتيءَ جي غريبن، هيٺن، پائمال ٿيلن ۽ نماڻن انسانن لاءِ، هڪ بهترين ۽ عاليشان نعمت جي صورت ۾ ڪيئن نہ دنيا ۾ چوڌاري وچ جي تيج ۽ تيزيءَ سان پکڙي رهي آهي! اڄ اڌ کان وڌيڪ انسان جا ٻالڪ پنهنجي پورهئي جو پورو پورو ۽ پوري انصاف ڀريو حق ماڻي رهيا آهن ۽ پاڻ جهڙي ڪنهن انسان ياءُ جي پانهپ ۽ ڪاڻ ڪان آجا آهن. ناخوش هجڻ جي رڳي هڪڙي ڳالهہ آهي- اِها حقيقت تہ اهڙي سَرهي ۽ سوڀاري زندگي ڪتي انسان جي اولاد کي اڃا ميسر نہ آهي، ۽ اُنهن حالتن ۾ بہ ڪاميابيءَ جو احساس ۽ زندگيءَ جي خوشيءَ ماڻڻ جو جيڪو هڪ ئي رستو سامهون موجود آهي ۽ ڏسڻ ۾ اچي ٿو، سو اُهو جدوجهد ئي ٿي سگهي ٿو، جنهن سان اُهي حالتون بدلجن ۽ اهڙيءَ سوڀياوان زندگيءَ جا امڪان ڌرتيءَ جي باقي رهيل منش جاتيءَ لاءِ بہ روشن ٿي سگهن. هِن ئي صورت ۾ ۽ اِتي ئي هر چڱي ماڻهوءَ جو فرض

موجود ڏسجي ٿو ۽ اُن ۾ ٿي فقط. اسان سيني لاءِ پنهنجي زندگيءَ جي خوشيءَ ۽ سڪون جا امڪان ۽ پڻ سچيءَ زندگيءَ ۽ خود اُن جي موجوده حالتن سان هڪ قسم جي "ناهم" جي صورت ۾ اُن جا نشان موجود ٿي سگهن ٿا- ڇوته اِها زندگي ۽ اُن جون اِهي حالتون ئي اسان کي سڏين ٿيون ۽ دعوت ڏين ٿيون ته انهن سان جُتجي وڃون ۽ اُنهن تي قابض ٿي، انهن کي بدلايون ۽ پنهنجي ئي فائدي لاءِ بهتر صورت ۾ آڻيون.

پرڪاش: هڪ آدرشي ڊاڪٽر لاءِ اوهان جو ڪهڙو تصور آهي- ماڻهن جي خيال ڪان، جن جي هو دوا درمل ڪري ٿو؟

جويو: سڀ ڪان پهرين، هڪ آدرشي ڊاڪٽر هڪ قابل ڊاڪٽر آهي، جيڪو پنهنجي پيشي جو ڄاڻو آهي، ۽ اُن سان محبت اٿس. جڏهن آءٌ چوان ٿو ته هو پنهنجي پيشي جو ڄاڻو آهي، ته منهنجو مطلب آهي ته هو نه رڳو اُن جو ماهر آهي ۽ اُن جي هر ڪاريگريءَ ۽ هرگز ڪان واقف آهي، پر اُن جو هو ڪارج ۽ مقصد به ڄاڻي ٿو. ۽ جڏهن آءٌ چوان ٿو ته اُن سان هن جي محبت آهي ته منهنجو مطلب آهي ته هن جي اُن سان محبت رڳو پئسن جي ڪري نه آهي، جيڪي هو اُن ذريعي ڪمائي ٿو، پر تنهن ڪان وڌيڪ جيڪا اُن مان هن کي خوشي ملي ٿي، اُنهيءَ ڪري. ۽ جيترو وڌيڪ سٺي نموني هو پنهنجو ڏنڌو ڪندو ۽ جيترو وڌيڪ هو ان سان واڳيل هوندو ۽ من لائي اهو ڌنڌو ڪندو، اوتري وڌيڪ اُن مان هن کي خوشي حاصل ٿيندي- 'ڊوڙ جي شرط جو ڦل خود ڊوڙڻ ۾ آهي ۽ نه انهيءَ انعام ۾ جيڪو اُن مان ملي ٿو.'

هيءَ ڳالهه سيني پيشن ۽ زندگيءَ جي سيني ڌنڌن ۽ ڪمن سان لاڳو آهي- بلڪ سچيءَ زندگيءَ جي حالت ۾ اِها ڳالهه ائين آهي، جيڪا سچي جي سچي هنرمنديءَ سان ۽ ڦلدائڪ نموني گذارڻي آهي: هنر ۽ ڦل جي هتي معنيٰ آهي اُهو هنر جنهن جي بهتر ڪان بهتر ٿيڻ جي ڪا حد ڪانهي، ۽ ڦل اُهو جيڪو من کي شانت ڪري ۽ جنهن سان ماڻهوءَ جو اندر خوش ٿئي.

ڊاڪٽر بت جي سنڀال ڪري ٿو ۽ ان کي درست رکڻ لاءِ ذميدار آهي، بلڪل ائين جيئن استاد ماڻهوءَ جي من جي درستيءَ (روح جي صحت) لاءِ ذميدار آهي. ۽ درست بت ۽ درست من ئي آهي جيڪو پيدا ڪرڻ ضروري آهي انسان ۽ انساني سماج لاءِ، ته اُهي نهال رهن ۽ سچ، سونهن ۽ چڱائيءَ جي

اوچي ڪان اوچي ۽ اتم ڪان اتم پد تائين پهچن. اِنهيءَ طرح ڊاڪٽر گويا ڌرتيءَ تي سرڳ ئاهڻ جي ڪم ۾ شريڪ رهي ٿو، تہ اُتي ’خدا‘ جون اِهي صفتون- سچ، سونهن ۽ چڱائيءَ (سروم، ستيم ۽ سندرم) جون- قائم هجن. ۽ اِهو سچ پچ تہ انسان جو ’خدائي‘ (آدرشي) رول آهي، جيڪو هن کي هتي ڌرتيءَ تي ادا ڪرڻو آهي. ۽ اِهو ماڻهوءَ جي اوچي کان اوچو شان ۽ هُن جي پلان پل ڪاميابي سمجهڻ گهرجي. جو فطرت ڪان هن کي جيڪو زندگيءَ جي هڪ ننڍڙيءَ گهڙيءَ جو درلڀ ڪان درلڀ وجهہ ۽ ايڏي هڪ عجيب ڪان عجيب ۽ خيال ئي خيال ۾ نہ اچڻ جهڙي اتفاق سان مليو آهي، اُن ۾ اهڙو هڪ انمول رول ادا ڪري سگهي. هڪ آدرشي ڊاڪٽر اُهو هڪ ماڻهو آهي، جنهن کي زندگيءَ ۾ اهڙي ”خدائي“ مقصد جي ادائگيءَ جو فرض سپرد ڪيو ويو آهي ۽ پنهنجي سِر بہ هو پنهنجي اُن پيشي کي اُنهيءَ مقصد تي رسڻ جو ۽ اُن جي ادائگيءَ جو هڪ ذريعو سمجهي ٿو. انهيءَ ڪري هن کي پنهنجي پيشي سان عشق رکڻو آهي- اهڙو جهڙو زندگيءَ جي ٻيءَ ڪنهن بہ ڳالهہ سان نہ- اُن سان پنهنجو سڄو وجود هڪ ڪري ڇڏڻ سان. ۽ اُن عشق لاءِ هو لڳاتار پنهنجي پيشي کي وڌ کان وڌ چاڻڻ ۽ بهتر کان بهتر ادا ڪرڻ جي ڪوشش ۾ مصروف رهي ٿو.

پرڪاش: شاگردن لاءِ اوهان جي ڪا صلاح، ڪو نياپو؟

جويو: شاگردن لاءِ منهنجي صلاح ۽ منهنجو نياپو جيڪڏهن ڪنهن وٽ جو ٿي سگهي ٿو، تہ اِهو آهي تہ ”چڱا ٿيو، اوچا ٿجو، ڪنهن ڪان نہ ڊڄو- زندگيءَ جي منزل پوري ڏيان ۽ تور تڪ سان چونڊي سامهون رکو ۽ اُن سان سچا رهو. چاڪاڻ تہ، جيئن لينن چيو آهي، ”ماڻهوءَ جي پياري ڪان پياري ملڪيت زندگي آهي، ۽ جيئن تہ اُها هن کي ماڻڻ لاءِ رڳو هڪ ئي ڀيرو ملي ٿي، اُها هن کي ائين گذارڻ کپي، جو بي مقصد سالن جي گذري وڃڻ جو هن کي ڪو ايذاءَ ڏيندڙ ارمان محسوس ڪرڻو نہ پوي؛ ائين گذارڻ کپي، جو ڪنهن بُزدل ۽ خسيس ماضيءَ جي شرمندگيءَ جا ڏنڀ هن کي سَهڻا نہ پون؛ ائين گذارڻ کپي، جو مرڻ مهل هو چئي سگهي تہ ”سڄي منهنجي زندگي، سموري منهنجي طاقت دنيا ۾ بهترين مقصد لاءِ ڪم آئي- ٻني نوع انسان لاءِ آزاديءَ جي جنگ ۾ وڙهندي.“

(لاڙڪاڻو، 1979ع)

سنڌي صحافت جو نئون دؤر

"هلال پاڪستان، ڪراچيءَ" جي جاري ٿيڻ سان نہ رڳو سنڌي صحافت پر سنڌي ٻوليءَ ۽ سنڌي ادب جي ترقيءَ جي راهہ تي هڪ سچو ۽ مضبوط نشان قائم ٿيو آهي. نہ رڳو ايترو پر ان سان سنڌ ۽ سنڌي قوم کي پنهنجي بچاءَ ۽ ترقيءَ جي جدوجهد جو مؤثر ۽ طاقتور وسيلو مليو آهي.

اخبارَ ٻوليءَ ۽ ان جي وقتائتن سياسي، سماجي، اقتصادي ۽ سيپتائي ادبن جو هڪ دستاويز آهي، جيڪو هر روز هزارن ماڻهن جي هٿن ۾ پهچي ٿو. ملڪ جي اخبارن کي مجموعي طور "حڪومت جو چوٿون پايو" سڏيو ويو آهي. هڪ اخبار جي اهميت، انهيءَ ڪري، ٻوليءَ ۽ ادب جي مفاد جي خيال کان توڙي قوم جي سماجي ۽ سياسي مفاد جي لحاظ کان، آسانيءَ سان ڪٿي سگهجي ٿي. جيڪڏهن ڪا اخبار پنهنجي انهيءَ رتبي کي سڃاڻندي، پنهنجي ذميوارين کي محسوس ڪندي ۽ پنهنجي اصولي ڪارج کي خيال ۾ رکندي، اڳتي وڌي ٿي، ۽ هر روز قوم جي وسيلن ۽ صلاحيتن، کھٽتائين ۽ گهرجن، حقن ۽ ذميدارين، ڪاميابين ۽ ناڪامين جي پوري جائزي سان، قوم جي حقيقي اميدن ۽ ارادن جي بي خوف ۽ پراعتماد ترجماني ڪندي، "خلق خدا جو آواز" بڻجي، دنيا جي اڳيان اچي ٿي، تہ اُن کان وڌيڪ قوم جي ڀلائيءَ ۽ ڪهڻگهرائيءَ جو ٻيو ڪوبہ زياده مؤثر ۽ مضبوط وسيلو ٿي نٿو سگهي.

"هلال پاڪستان، ڪراچيءَ" جي شروع ٿيڻ سان ئي - مون ان کي سنڌي صحافت جي دنيا ۾ هڪ انقلابي قدم سڏيو هو، ۽ دوستن کي چيو هو تہ "اڄ کان پوءِ سنڌي صحافت اُها ساڳي نہ رهندي، جيڪا اُن کان اڳ هئي." آءٌ تڏهن خيرپور ۾ سرڪاري "بزگيريءَ" ۾ قاتل هوس. ترت ئي پوءِ جڏهن هن اخبار جا روزانا پرچا سنڌ جي ڪنڊ ڪڙڇ ۾ پهچڻ لڳا ۽ ماڻهن ان کي ڏٺو ۽ پڙهيو، تڏهن سيني پاسن کان، هڪ ساهہ ۽ هڪ آواز سان، "واهہ واهہ" اٿي ويئي! اسان جي سانير ۾ شايد ئي ڪنهن اخبار جي

سنڌ ۾ ايتري آجيان ٿي هجي.

هِن اخبارجي ايڏي دلي آجيان ۽ عام مقبوليت جو هڪ سبب تہ هيءُ هو تہ سنڌي عوام پنهنجي هِن بي زبانيءَ ۽ بي وسيءَ سبب سخت روحاني پيڙا ۾ گرفتار هو. ان بي پهچ ڏک ۽ غصي جي حالت ۾، جڏهن سنڌ جي حڪمران پارٽيءَ طرفان ۽ ان جي آڌار تي جنهن سنڌ جي خيرخواه ۽ خدمتگار هجڻ جي نہ رڳو دعوا ڪئي ٿي، پر ان تي پنهنجو خاص واحد حق ڄڪايو ٿي، هيءَ وڏي "جهازي سائز" تي، جديد آفسيٽ ڇپائيءَ سان مختلف اخبارن جيئن گهڻن صفحن واري، رنگين فوٽن ۽ تصويرن سان، ڪليل ۽ سهڻن اکرن ۾ آندل سرخين، پورن رٿيل ڪالمن، ۽ پڙهڻ لاءِ صاف، ڳتيل ۽ سپ-پاسائين مواد، ۽ انهن سڀني وڏن وڏن، سنڌيءَ ۾ اتاريل، اشتهارن سان، جن کي ڌارين اخبارن ۾ ڇپجندي ڏسي، سنڌ جي سڀني اديبن ۽ عالمن جون اکيون حيرت ۾ آليون ٿي ويندڙيون هيون – مطلب تہ هيءَ اخبار پنهنجي پوري صحافتي ساٽ ۽ سناءَ سان جڏهن نڪري نروار ٿي، ۽ ماڻهن جي هٿن ۾ پهتي، تڏهن چوڌاري نراس دليون اُتساهہ ۾ پرجي ويون، ۽ سڀني اُن کي پنهنجي اخبار سمجهي، ان تي خوشي ڪئي ۽ فخر محسوس ڪيو.

هيءُ تہ هڪ سبب هو هِن اخبار جي ايڏي سياويڪ آجيان ۽ فوري عام مقبوليت جو. جيتري گهڻي ان جي آجيان ٿي ۽ جيڏي عام مقبوليت ان کي ائين هڪدم ملي، اوترو ۽ اهڙوئي ڏکيو مسئلو هو ان لاءِ پاڻ کي ان عام مقبوليت جي لائق بنائڻ جو. تان تہ ماڻهن جون اميدون منجهانئس برصواب ٿين، ۽ جيتري اتساهہ سان ان کي قبوليون هئائون اوتريءَ شدت سان ڪٿي ان مان پَتجي، بيزار نہ ٿي پون.

"هلال پاڪستان، ڪراچيءَ" جي جاري ٿيڻ کان اڳ، سواءِ ڪن ٿورن مثالن ۽ موقعن جي، جيڪي بہ سنڌي اخبارون نظر مان گذرنديون هيون، انهن کي پڙهي پوري ڪرڻ ۾ هڪ عام سنڌي پڙهندڙ چاڻوءَ کي گهٽي ۾ گهٽا ڏهہ پندرهن منٽ ڪن مس لڳندا هئا. هيءُ پهرين سنڌي روزاني اخبار آهي، جنهن ۾ ايترو ۽ اهڙو پڙهڻ جو مواد ڇپجي ٿو، جو پڙهندڙ کي گهٽ ۾ گهٽ ڪلاڪ ڪن ان سان واڳجي ويهڻو ٿي پوي ٿو. "هلال پاڪستان" کان اڳ، ۽ هاڻي بہ سواءِ ان جي، ٻين تقريباً سڀني اخبارن ۾ ٻوليءَ جي اکري ۽

نحوي صورت جي صحت ڏانهن ڪو خاص ڌيان ڪونہ تي ڏنو ويو. هيءَ نئي اخبار آهي، جنهن ۾ اديبن، خاطن ۽ مضمون نگارن جي لکڻين کي پوري ڌيان ۽ قابليت سان ايڊٽ ڪيو ويچي تو، جوئي اخبار جي ادارتي عملي جي منصبي فرضن مان هڪ وڏو فرض آهي. هيءَ نئي اخبار آهي، جنهن سنڌي صحافت ۾ قومي اهميت جي خيال کان اڳواٽ چونڊيل يا پسند ڪيل خاص موضوعن تي تحقيقي ۽ دستاويزي مضمون تيار ڪرائي شايع ڪرڻ جي روايت قائم ڪئي. هن نئي اخبار ۾ ڪمپوزنگ ڳتيل ۽ سٽون سوڙهيون رکي، اسپيس کي پوريءَ ريت پري ڪم آڻڻ جو رواج شروع ڪيو ويو، تہ جيئن صفحي ۾ پڙهندڙن لاءِ گهڻي ۾ گهڻو مواد پيش ٿي سگهي. عام طرح سنڌي اخبارن ۾ مستند ۽ دستاويزي قسم جي تقريرن، اخباري ملاقاتن، پڌرنامن ۽ بيانن جو پورو متن شايع ٿي ڪونہ سگهندو هو- انهن جو رڳو پنهنجن لفظن ۾ اڌو گابرو مطلب، تت يا اختصار ڏنو ويندو هو. هيءَ نئي اخبار آهي، جنهن ۾ سماجي اهميت جا بيان، پڌرناما ۽ پيا ڪاغذ جيئن جو تيئن، پوري جا پورا، پيش ڪيا ويا. پڙهندڙن جي خطن جو حصو، اصولي طور، باقاعدي ۽ پوريءَ ذميواريءَ سان، هن نئي اخبار پنهنجن صفحن جي زينت بڻايو. اهڙيءَ ريت خاص هفتيوار فيچر، مثلاً ادبي صفحو، ٻارن جو صفحو، زالن جو صفحو ۽ شاگردن جو صفحو وغيره بہ ڪافي باقاعدگيءَ ۽ پوريءَ ذميواريءَ ۽ بامقصد انداز سان هيءَ نئي اخبار ڏيندي رهي آهي. جيئن مٿي شروع ۾ چيو ويو آهي، وڏن ڪارخانن، ڪمپنين ۽ خود حڪومت جا وڏا وڏا ۽ قسمين قسمين اشتهار جيڪي اڳي رڳو انگريزيءَ ۽ اردوءَ ۾ پڌرا ٿيندا هئا، اُهي هن نئي اخبار جي نڪرڻ سان، سچي جا سچا سنڌي صورت ۾ سنڌي روزانين اخبارن جي قسمت ۾ اچڻ لڳا. هن اخبار جي ادارتي ليکن جو پايو، اهميت ۽ اثر ايترا تہ مڃيا ويا، جوڪي ٿورا پڙهندڙ هوندا، جيڪي اخبار جي عام خابرو ۽ ٻئي پنهنجي پنهنجي فوري دلچسپيءَ واري مواد سان گڏ انهن کي لازمي طور پڙهڻ پنهنجو فرض نہ سمجهندا هجن.

اخبار ٻوليءَ جي اظهاري ممڪنات جي پرک جو ميدان آهي، هر قسم جي علمي ۽ فني دنيا جو حال احوال اخبار ۾ بيان ٿئي ٿو. انهيءَ ڪري اخبار وسيلي ٻولي شاهوڪار بہ ٿي سگهي ٿي ۽ بگڙي خراب بہ ٿي سگهي ٿي.

خاص طور سنڌي اخبارن جي سلسلي ۾. ڇاڪاڻ تہ خبرن پهچڻ جا مکيہ وسيلا غيرسنڌي آهن. انهيءَ ڳالهہ جو گهڻو ڌپ رهي ٿو تہ اخبارن ۾ ڪم ڪندڙن جي سستيءَ ۽ سهل پسنديءَ جي انساني ڪمزورين ڪري، ٻوليءَ جا پنهنجا سڄايا لفظ ۽ اصطلاح گم ٿيندا وڃن ۽ ڌاريا اجايا لفظ بي سبب اُن ۾ داخل ٿيندا رهن. خوشيءَ جي ڳالهہ آهي تہ "هلال پاڪستان، ڪراچيءَ" جي ايڊيٽنگ ۾ شروع کان اُن جي ذميدار عملي کي انهيءَ مسئلي جو گهڻي قدر خيال رهيو آهي؛ هِن اخبار جي لائق پڙهندڙن جو جيڪڏهن انهيءَ مسئلي ڏانهن ڌيان ويو هوندو، تہ ضرور هنن اها ڳالهہ نوٽ ڪئي هوندي.

"هلال پاڪستان" جي پڙهندڙن جو دائرو ٻڌڻ ۾ آيو آهي تہ اڄ پندرهن هزارن کان وڌيل آهي. هونئن تہ هڪ ڪروڙ کان وڌ سنڌي ڳالهائيندڙ آباديءَ مان، جتي گهٽ ۾ گهٽ پندرهن لک پڙهيل هجن، فقط پندرهن هزار کن اخبار جا پڙهندڙ ملي سگهن، پنهنجيءَ جاءِ تي ڪا گهڻي فخر يا تسليءَ جهڙي ڳالهہ ڪانهي، پر سنڌي اخبار جي دائري جي اها حد بہ بذات خود هڪ رڪارڊ چئي سگهجي ٿي. هيءُ پڙهندڙن جو انگ وڌي جڏهن هڪ لک تي پهچي، تڏهن چئبو تہ اسين هڪ سڄاڳ ۽ سچيت قوم آهيون.

هر اخبار کي، پوءِ اها سرڪاري ڌر جي اخبار هجي يا مخالف ڌر جي، اهو دو طرفو ڪردار ادا ڪرڻو ئي پوي ٿو- ڇاڪاڻ تہ ان کان سواءِ ڪنهن اخبار جو نڪرڻ ۽ هلڻ تقريباً ناممڪن آهي. پوءِ، انهيءَ دوطرفي ڪردار کي ادا ڪندي، اخبارون ڳالهين تي هڪ ٻئي جا چاڙهيل رنگ ۽ غلاف ڪرڙي، ڇڪي، لاهي بہ ڇڏينديون آهن. ۽ انهيءَ پٺ ڪوهہ ۾ ئي قومي مفاد ۽ جماعتي يا شخصي مفاد جو فرق عوام جي آڏو ظاهر ٿئي ٿو ۽ انهن جي اڳيان اڇا ڪارا پڌرا ٿي بيهن ٿا. بهرحال اخبارن جي ايڊيٽرن کي انهيءَ دوطرفي ڪردار يا ذميداريءَ کي نباهڻو پوي ٿو. ۽ ان کي نباهيندي نباهيندي، ڪين ڪڏهن هڪ آقا جو ۽ ڪڏهن ٻئي آقا جو الزام ۽ عتاب سهڻو پوي ٿو. انساني لاڳاپن ۽ عملي تقاضائن جي سلسلي جو هڪ نازڪ ۽ ڏکيو مسئلو آهي تہ ڪير، ڪٿي ۽ ڪيئن پاڻ کي روڪي ۽ ضابطي ۾ رکي.

"هلال پاڪستان، ڪراچيءَ" جي جاري ٿيڻ سان سنڌي صحافت جو نئون

دور شروع ٿيو آهي. سنڌي صحافت جي آڏو آئنده ترقيءَ جا بي انداز ممڪنات موجود آهن. قومي سجاڳيءَ، تعليم جي ترقيءَ ۽ صحافتي معيارن جي وڌڻ ۽ سڌرڻ سان ٿوري ئي عرصي ۾ اسان جي اخبارن جي پڙهندڙن جو دائرو ترقي ڪيل قومن جي اخبارن وانگر هزارن مان وڌي لکن جي انگ کي پهچي سگهي ٿو. سنڌي صحافت ترقيءَ جي ان ڏاڪي تي جلد پهچي سگهي، تنهن لاءِ اسان مان قومي ڀلائيءَ جي درد رکندڙ هر شخص تي وڏيون ذميداريون عائد ٿين ٿيون.

(حيدرآباد، سنڌ، 1982ع)

كتاب "كوٽ لکپت جو قيدي"
ڀاڳي ڀٽي، بابت هڪ تاثر
(مضمون)

"اياز" جي هڪ مصرع آهي،

زندگي تلخ آ، هجي ته هجي-
روح ۾ سؤ ملاحتون رهنديون........

مون ڪٿي پڙهيو هو ته ماڻهوءَ جي، ۽ پڻ قوم جي، روح ۾ ايمان جي آبياريءَ سان، يقين جو ٻوٽو اُڀري ٿو، جنهن جي چوٽيءَ تي اميد جو گل ٽڙي بيهي ٿو ۽ اُهو تاحيات اُتي تازو رهي ٿو، بشرطيڪ يقين جي ٻوٽي کي ايمان جو پاڻي ملندو رهي.

ساڳي ڳالهه ٻئي هنڌ هيئن پڙهيل اٿم ته اميد هڪ اهڙي شيءِ آهي، جنهن کي کنڀ هجن ٿا، ۽ اُها ماڻهوءَ جي، ۽ قومن جي، روح تي اچي ويهي ٿي، ۽ ويهي پنهنجا ساهه- سڏير گيت ڳائي ٿي، ۽ ڳائيندي ئي رهي ٿي. جهڪون اٿن، طوفان لڳن، اوريڪون لهن- هوءَ لرزجي ٿي، هُن جا کنڀ ڦرڪن ٿا، پر هوءَ اُٿهي اتي پنهنجون لاتيون لَنوندي ٿي رهي. روح جي تاري، سا ڪڏهن نه سُڪي، باقي هوءَ اتي ويٺي رهي ٿي، ۽ ويٺي پنهنجون خبرون ڪري ۽ پنهنجا مَڌر "ٻول" ٻولي.

هيءَ ڪتاب، "ڪوٽ لکپت جو قيدي"، اهڙي ئي هڪ سائي ستابي ۽ سجاڳ روح جا حال احوال ۽ ڳالهيون- سورن جون ۽ سربستيون، ۽ اميدن ڀريل- اسان کي ٻڌائڻ گهري ٿو، اصل ائين جيئن ماروئيءَ، عمر جي بند ۾ ويهي، پنهنجن مارن کي پنهنجي دل جا داستان ٻڌائڻ گهريا ٿي ۽ ٻڌايا ٿي.

"آءُ مارن ميڙائو گهران، مارو مينهن گهرن،
"ساڏوهيون ۽ سرتيون، هِئين منجهه هُرن،
هڪ لڳين لوهه چُرن، ٻي وِجَهلَ ويڙهيچن جي.
(شاهه)

هن "وجهل" جو هڪ مثال تازو مون آڪئين ڏٺو. ڪجهه ڏينهن ٿيا، جو

پياري دوست پروفيسر محمدعمر ميمڻ سان ملڻ لاءِ ڳهڻيءِ ۾ سندن در سان بيٺو هوس تہ، هڪڙي جهور پوڙهي، جڻ منهنجي امڙ، بلڪ پنهنجي پاراٺيءِ وهيءِ جي مَنَ- آرسيءِ ۾ نهاريان تہ اصل منهنجي نانيءِ ڏاڏيءِ جهڙي، اچي اُتان لانگهائو ٿِي. ڪڇ تي ڪنوَل جي گل جهڙي معصوم ٻارڙي هيس، ۽ مٿي تي ڪا هڙ هيس، جنهن ۾ ڪي شيون ونڃي وڃيون هئائين. سامهون پاڙي جي هڪ وضعدار نوجوانَ وتائنس مٿينديءِ، هن جي پليڪار ڪئي: "ناني اما، خوش تہ آهين!" پوڙهي اُنهن ئي پيرن تي بيهي رهي. نوجوان جي منهن ۾ نهاري، وراڻيائين: "ابا منهنجا، خوشي جن سان هئي، سي خوشي ڪٺي ويا. حياتيءِ جو جند پينهڻو آهي- سو پيو پينهجي....... ٻچي شال، هڪڙو پٽ حال حيات اٿم، پوٽا بہ اٿم؛ موييءِ پٽ هوم سو تہ وري آيم- هيءَ آڪ- قلڙي (شل ڪو بخت ماٺيءِ!) اُن جي نشاني اٿم؛ ڏيٺون اٿم سي شينهن ڪلهي آهن؛ وڳر واري آهيان، ٻي ڪهڙي شيءِ کپي، پٽ! ساهہ آهي سو پيو ڪجي، پنهنجيءِ هلنديءِ پيئي هلان- سڏ ٿيو تہ ڪائيندي ڪلندي، هليو ويجبو.... پر، ابا منهنجا، تون تہ ٻڌاءِ، ڪير آهين؟ ڪيئن، خوش آهين، چڱو ڀلو، آسودو!"

پوڙهيءِ جي ڀريل من جون هي اَمولڪ ڳالهيون ٻڌي، شاهہ جو بيت دل تي تري آيم: سائين محمدعمر ٻاهر آيو، ڳالهہ ڪري ٻڌائيمانس، ۽ شاهہ سائينءِ جي اُها آيت بہ پڙهي ٻڌائيمانس:

"لوئڙياري آهيان، واريان تان نہ ورقَ،
ڪنڌ ڪاسو، پٽ پاسو، ڏنم، تِن ترڪ،
"سانديَم سُپريم لئہ، اندر لوئيءِ لَڪَ،
"سندو مارُن حق، جان جيان تان پاريان."

ساگاهيم تہ هن ستياوان سنڌي پيرسن ماءُ جي دل ۾ تحقيق اُهو ايمان هو، اُهو يقين هو، ۽ اُهو تاحيات تازو گل ڪڙيل بہ موجود هو- ۽ اميد جي نوراني پنڇيءِ هَن جي دل ۾ ويٺي تي هَن سان زندگيءِ جي راز ۽ نياز جون ڪيتريون ئي ڪي ڳالهيون اوريون؛ ماٺهوءَ جي پنهنجي هستيءِ جون، ماٺهوءَ جي پنهنجن ساهَ ساٿين- اورانهن ۽ پرانهن- جي هستيءِ جون، هستيءِ جي شعور جون، اُن جي مقصود جون، ۽ اُن لاءِ ڳهربل سڄي جولان ۽ جاڪوڙ جون.-

"جئن ڳنڍيون منجهه ڳنڍير، تئن مون منَ ماروئڙن سين،

"سي مارو تر ٿيا، جي ڳئن جا ڳهير،
"تنهين ري همير، گهنگهر گهاريان ڏينهڙا"

"جئن ڳنڍيون منجهه ڳنڍير، تئن مون منِ ماروئڙن جون،
"ڏنيون لس، لطيف چي، هينئڙي کي همير!
"وچي منجهه ملير. سپ چوڙينديس سومرا!"

هيءُ ڪتاب- "ڪوٽ لکپت جو قيدي" - اُن سان اوهان جي ڏيٺ اُن جي پهرئين ڀاڱي جي صورت ۾ اڳي ئي ٿي آهي. هن اُن جي ٻئي ڀاڱي جا پهريان ئي پنج صفحا. ڪوٽ لکپت جيل جي 20 آڪٽوبر 1989ع جي هڪ ئي ڏينهن جي روئداد وارا، پڙهي ڏسو، ۽ اوهين پاڻ امين ٿيو!

ڪوٽ لکپت جو قيدي، رسول بخش پليجو، ٻه پنهنجي "ملير" جون، ۽ پنهنجن "ماروئڙن" سان، ڪيئي ڳنڍيون- وڏن ڳئن پريون ۽ گهڻيءَ ڪنهن ڳڻَ واريون- پنهنجي ساه سان ٻڌل ۽ سانڍيل موجود رکي ٿو، جيڪي هن ڪتاب ۾ ويهي هَن ڪوليون آهن ۽ پنهنجن پڙهندڙن آڏو رکيون آهن.

ڪتابن جي لکڻ جو قدر ته واقعي ڪتابن لکڻ سان پويَ ٿو، پر ڪتابن جي پڙهڻ جو قدر ۽ ڪارج ٻه سچ ته ڪتابن پڙهڻ سان پوي ٿو ۽ چاڻجي ٿو. هيءُ ڪتاب ٻه بلڪل اُنهيءَ ئي ڪنهن طرح ۽ ڏانءَ سان پڙهڻ جهڙو آهي ۽ پڙهڻ وٽان آهي. اُن جي ائين پڙهڻ تي- پوري ڌيان ۽ ذوق سان پڙهڻ تي- اوهان جي من تي ٻه، مون جيان، لکندڙ جي روح- ورونهن جو "لطيف" جي هيئين بيت وارو تاثير ۽ رنگ نه اُيري اچي، ته ڏمو منهنجو.-

"جهران جهجان تي، جيئن پسٽان ئي پري ٿيا!
"الله! اوني آئين، جو ڪِيئن خبر ڏي!
"من منهنجي کي، واڪو لهي ويڙهه جو!

انگريزن کان اڳ، مغلن جي دور ۾، سنڌ جا محب وطن قيدي ملتان، لاهور، گواليار، دهليءَ، آگري ۽ اهڙن ٻين پرانهن، حاڪمائن هندن ڏانهن نيا ويندا هئا. انگريز انهن کي اندمان ٻيٽن جي ڪاري پاڻيءَ ڏانهن، ۽ رنگون،

ڪلڪتي، احمد نگر، پوني جي ناسڪ جيل وغيره هنڌن ڏانهن نيندا هئا.
مغل شاهيءَ ۽ انگريز شاهيءَ جي قبضي گيريءَ مان ڇٽل برصغير جي هڪ حصي تي براجمان ٿي ويهندڙ سندن درٻارين ۽ وارثن ۽ پرستارن، جيڪي "اسلامي قوميت" جا دعويدار به هئا، تن انهن کي ورڃي خالص پنهنجن شاهي بنديخانن- لاهور فورٽ، ڪوٽ لکپت، راولپنڊي، ساهيوال، مڇ ۽ ٻين اهڙن ڪال- قلعن ڏانهن اماڻي، ساڳي فاتحاڻي روايت، اهڙي جي اهڙي، قائم رکي.

قيدخانا، ڪارا چڪر، ڪال ڪوٺيون ۽ ڦاسي گهاٽ- ماڻهن جي آزاديءَ جا سڀ اِهي ترم ۽ ڪوسَ گهر آهن. ٻن قسمن جا ماڻهو انهن جي ور چڙهن ٿا- ڏوهي به ۽ بيڏوهي به؛ ڏوهين ۾ هڪڙا اهي، جي سماج جي ڪنهن گڏيل يا ان جي ڪنهن فرد جي گناهه جي سزا ڪاڏل آهن، ۽ "اخلاقي ڏوهاري" ٿا چئجن؛ ٻيا، جي "سياسي ڏوهاري" ٿا سڏجن، پنهنجي ملڪ ۽ ماڻهن جي نجات جي جدوجهد جا سزا ورتل هجن ٿا، ۽ اونداهن ڪان اونداهن بنديخانن ڏانهن به پنهنجي روح تي ويٺل "اميد جو پتڪڙو پکي" ساڻ نيندا آهن، ۽ اهي اُن جي اڻ- اکرانون گيتن جي دلاويز آلاپن سان، وراڻي ۾، سڄو وقت پنهنجو آواز رَلائيندا رهندا آهن؛

"ها، ها، ها،....... ها، ها، ها!

"بزدل ڀلي ڀڄن،

"غدار ڀل سڙن،

"نغما امر اسان جي

"آزاد آجپي جا

"وڄندا سدائين رهندا،

"گجندا سدائين رهندا.......

"ها، ها، ها- ها، ها، ها!"

هُنن جي مَنَ ۾ هڪ ئي وجهل هوندي آهي- پنهنجن وطن واسين جي ڏکن ۽ تڪليفن جي وجهل، ۽ دل ۾ هڪ ئي ألڪو هوندو آهي- انهن جي هيٺائيءَ ۽ غلاميءَ جو. سندن روح اُپ جيئڻ اڏول ۽ منَ جي نور جيئڻ اوجل ايمان سان آباد رهندو آهي- ايمان پنهنجي ملڪ ۽ مارو‌ئڙن ۾ ۽ انهن جي آجپي ۾، ۽ انهن جي ازلي سچ ۾. هو پنهنجي ڪئي تي خوش هوندا آهن، ڇوته اُن جي

نيڪيءَ ۾، ۽ ان جي سوڀ جو، هُنن کي پورو يقين هوندو آهي، ۽ ان جي لاءِ هو هر قربانيءَ لاءِ حاضر ۽ پڻ پنهنجن ساٿين سان گڏجي مشڪل کان مشڪل آزمائشون قبولڻ ۽ هر طرح جي سختين سهڻ لاءِ تيار هوندا آهن.

ڪوٽ لکپت جو قيدي، هن ڪتاب جو لکندڙ، اهڙن ماڻهن جي، اسان سنڌي ماڻهن جي ئي، اِنهن مثالي ڪردارن جو هڪ مثال آهي.

محترم عزيز رسول بخش پليجو جنوري 1930 ۾ ڄائو، آءٌ 15 سال ڪانئس اڳ، 1915ع ۾ ڄائس. حسن اتفاق هو، جو ڪجهه عرصو هو مون وٽ پڙهيو، جنهن جو ذڪر ڪن هنڌن تي هن ڪتاب ۾ به هُن ڪيو آهي.
هيءَ لامحدود ڪائنات، ۽ ان ۾ حيرت جو مقام هيءَ زندگي- تنهن ۾ اسان جي پنهنجي هيءَ انساني زندگي؛ هن سڄي اڻاتل ۽ ابد ۽ ازل جي بي انت سلسلي ۾ هي وقت جا پيمانا- سالن جي ڏهاڪن جا ۽ صدين، هزارن ۽ لکن سالن جا، ڇڪن جي ڇڪن جا- ڪن گهڙين پلڪن کان وڌ ڪا اهميت ڪانه ٿا رکن. ڏهه، پندرهن يا ٽيهه سال مون کان اڳ ڄاول کي پلمانس منهنجا به استاد ـــ. ڪي مهينا يا ڪي سال ڪير ڪنهن وٽ پڙهيو. اِها اهڙي ڪا خاص ڳالهه ڪانهي. پڙهڻ- پاڙهڻ، سکڻ- سيکارڻ ۾ ننڍا وڏن کان ۽ وڏا ننڍن کان ۽ انيڪ ٻين ذريعن سان، جيوَ ۽ ماڻهو سڀ سکندائي رهن ٿا. وڏي ۽ پڻ خاص ڳالهه ان سلسلي جي هيءَ آهي ته "ڪو ڇا سکيو؟" سکيا پنهنجي وڙ ۽ پهچ ۾، هونئن زندگيءَ جي اَٽ- ڳٽين، گڏريل توڙي ايندڙ، ڳالهين ۽ ڇڪن تائين محيط رهي ٿي- زندگيءَ وانگر اُن جي حيرت ۽ للڪار جو به ڪو ڇيهه ڪونهي.

ڀر سماج ۾، ماڻهپي جي راهه- آزاديءَ، برابريءَ ۽ سهڪار جي نئـ- پيچرائينءَ راهه ۽ اُن تي هلڻ جِي سکيا ئي ماڻهن لاءِ لازمي هجي ٿي؛ مقصد سڄيءَ ان سکيا جو به هڪ ئي ٿي سگهي ٿو- سڀ جي خوشيءَ (سک) ۽ سلامتيءَ جو، سڀ جي ڀلائيءَ ۽ امن جو. ماڻهپي جي ان نئـ- پيچرائينءَ راهه جي برابريءَ واري مَڪ ۽ مرڪزي پيچري سان، آزاديءَ ۽ سهڪار جي آڌار تي هلڻ ۽ اِڪتي وڌڻ ئي ماڻهوءَ جو ماڻهپو، انسان جي انسانيت، آهي- جنهن جو نالو، اڄ جي انساني ڏاهپ جي اصطلاح ۾، لوڪ رهت، جمهوريت، ڊيموڪريسي آهي، ۽ اڄ جي ماڻهوءَ جي خاص شرف ۽ وڏي شان جي

سچائيءَ جي وڏي ۾ وڏي ڪسوٽي به اها هڪ ئي آهي ته سماج جي هر سطح تي منجهن انساني برابريءَ جو احساس ۽ شعور ڪيترو پختو ۽ ڪيترو اونهو آهي، ۽ وٽن ان جو عمل ڪيترو عام ۽ ڪيتري قدر کرو ۽ خالص آهي.

ماڻهن ۾ ماڻهن جي برابريءَ جو هيءُ احساس، شعور ۽ عمل قديم وقت کان وٺي اڄ تائين پنهنجيءَ سڀ- پاسائينءَ واڌ ۾ اڳي کان اڳرو، جيئن پوءِ تيئن وڌندو ۽ پختو ٿيندو پئي آيو آهي، ۽ وقت سان ان جي واڌ جو ۽ پختگيءَ جو تهان ئي اڳي وڌڻ ۽ پختو ٿيڻ ضروري ۽ اجهل پڻ آهي، ۽ ماڻهن جي وڌندڙ سڪيا ۽ ڄاڻ جي مقدار ۽ معيار جي سچائيءَ به اُن سان لڳو لڳ ۽ اِنهيءَ ئي حوالي سان ٿيندي پئي آئي آهي. ۽ آئيندي به اها ائين ئي ٿيڻي آهي. اِنهيءَ ئي ڪري ائين چيو ويو آهي ته سياست سميت سماج ۾ تهذيب جي هر دائري عمل ۾ گهربل لوازمات ۽ خصوصاً اخلاقيات جو ويجهي کان ويجهو ۽ وڌ کان وڌ تعلق وقت جي سڀ کان وڌ صالح، يعني ترقي پاتل ۽ ترقي پسند انهيءَ ڄاڻ ۽ اِنهيءَ سڪيا سان آهي.

ماڻهن جي برابريءَ جي اوائلي احساسي صورت، سندن نيم- انساني حالت کان ڪنبي سطح تائين ايندي ايندي، "فطري يا فطرت ۾ موجود برابريءَ" طور سمجهي ۽ تصور ۾ آڻي سگهجي ٿي- جڏهن فطرت جي خاص بخشيل نعمتن (مٽيءَ، پاڻيءَ، هوا ۽ اُس) مان ۽ فطرت جي موجود ڪيل پئي غذائي لنگر مان "کٽو ۽ کائو" جي عمل ۾، سڀ ماڻهو برابريءَ جي درجي تي هئا. هيءَ فطري برابري جيڪا گهڻي قدر جبلتي نوع جي هئي، قبيلائي سماج جي سطح تائين وڌي، ماڻهن جي "من يا خيال "۾ موجود برابريءَ طور صورت پذير ٿي. برابريءَ جو هيءُ خيال (Idea) ابتدائي مذهبن کان اعليٰ مذهبن جي هزارن سالن جي تربيت جي نتيجي ۾ به وڌيو ۽ پختو ٿيو. نديِن وڏين (موهوم) فوق الفطري قوتن يا هڪ ئي اهڙيءَ غيبي مطلق قوت جي آڏو، گهڻن حوالن سان، سڀني ماڻهن پاڻ کي برابر سمجهيو ۽ هڪبين کي ائين سمجهايو:-

"ايڪ هي ماٽي ڪي سب ڪايا، اونچ نيچ ڪو هَو ناهي،
"ايڪ هي جوتي بري ڪبيرا، سب گهٽ آونتر ماهي،

"يَہ هوَ اَنمولڪ جيون پاڪي ستگر شبد هِي ڏيائو،
ڪهي، ڪبيرا، خَلق مِنِ سارِي، ايڪ الک درسائو."

يورپ ۾ سورهين صديءَ جي بيداريءَ ۽ مذهبي احتجاج ۽ اصلاح ۽ سترهين ۽ ارڙهينءَ صديءَ جي فڪري ۽ علمي روشنيءَ جون تحريڪون ايريون، جن جي نتيجي ۾ انساني برابريءَ جي هن "خيال" ۽ "ان جي ابتڙ حقيقت" طور سماج ۾ موجود غيربرابريءَ جي تضاد ۽ منافقت جي هڪ اهم حلّ طور مذهبي برادرين ۽ انهن جي آڌار تي بيٺل شهنشاهتون ۽ سلطنت شاهيون ختم ٿيون. ۽ انهن جي جاءِ تي، قومن جي برابريءَ جو خيال ۽ خوشخبري ڪتي، "جمهوري قومي رياستون" ايريون ۽ قائم ٿيون. اِن سڄيءَ اٿل پٿل جي هڪ چڱائيءَ طور هڪ پاسي ماڻهن جي برابريءَ جي "خيال" کي وڌي "قانون ۾ يا قانون جي آڏو برابريءَ" جو درجو حاصل ٿيو ۽ ٻئي پاسي مذهب جي قدامت پسند ۽ جدت پسند حلقن جي پوري پوري منڊل سٽ جي ڦوري کي (جنهن ۾ ماڻهن جو ساهہ گهٽبو ۽ مرندو ٿي رهيو) پوريءَ طرح سُلجهائيندي، سياست کي مذهب کان الڳ ڪيو ويو. يعني مذهب جي دائري اختيار کان دنيائي خير ۽ ڀلائيءَ جي فڪر ۽ عمل جو نظام جداڪيو ويو. آمريڪا جي جنگ آزادي (1760ع) ۽ فرينچ انقلاب (1789ع) تاريخ ۾ انهيءَ هڪ نهايت وڏيءَ انقلابي تبديل جا ٻہ وڏا نقيب ۽ علمبردار چئجن ٿا. اسان وٽ، اسان جي سنڌ ۾، تن کان ڪي سال اڳ، اسان جي هڪ لائق قومي حڪمران، ڏاهي ۽ تمام هڪ ڏکهي نگاهہ رکندڙ سلطانَ، ميان نور محمد ڪلهوڙي (وفات 1753ع) ٻہ پنهنجي وصيت ۾ انهيءَ ئي "قانون جي آڏو ماڻهن جي برابريءَ" جو سبق پنهنجن پونيرن کي، اسان کي، ڏيڻ تي چاهيو ۽ ڏنوءِ-

"سياست کي ڇڏڻ معنيٰ رياست جي ڪمزوري....... ڇوتہ رياست (جي ڪاميابيءَ) لاءِ سياست ضروري آهي...... عدل ۽ انصاف جي هر ڳالهہ ۾ پاڻ کي ۽ ٻئي کي هڪ نظر سان ڏسڻ کپي....... خير وقت شر جو اونو ۽ بديءَ جي وقت خير جي اون رکجي........ اوهان جي ڀلائي سڄي جي سڄي اخلاص ۽ محبت ۾ آهي....... پهريائين اوهان جي گردن تي غريبن، مسڪينن، يتيمن ۽ گهرجن رکندڙ ماڻهن جي حق جو بار آهي، ۽ اوهان کي

ڏينهن رات ملڪ جي انتظام ۽ بهبود جو خيال رکڻ کپي..... ۽ اوهان کي گهرجي تہ هر خلقيل شيءِ کي مفيد ۽ بهتر ڄاڻو، ۽ هر انسان کي انسان ڪري سمجهو......"

پر ماڻهن جي برابريءَ جو هيءُ احساس ۽ خيال يا شعور ۽ ان لاءِ قانون جو پوش- سماج ۾ عملي طور ماڻهن (۽ قومن) جي برابريءَ جي ضمانت لاءِ رکي اِهي بہ ڪافي ناهن؛ اِنهن جي هوندي بہ سماج ۾ ماڻهن جي (۽ قومن جي) برابريءَ جي صورتحال ائين بہ هجي سگهي ٿي، جو (مثلاً) جسماني طور، ۽ پڻ عمر ۾، برابر ماڻهن جي ڪنهن ٽولي کي رستي تي آڻي، بيهاري، ۽ منجهائڻ ڪن کي ڪن ڦڏن (Handicaps) ۾ آڙائي، ۽ ڪن کي ڪنهن قدر آزاد بہ ڇڏي، چئجي تہ "رستي تي هلڻ جي قانون ۾ اوهين سڀ برابر آهيو!" ساڳئي اَن رستي تي سوارين تي هلندڙ ماڻهن توڙي اُنهن جي اَن واڍو سُک ۽ سهولت لاءِ بيهاريل رستي جا ڳاڙهن پٽڪن وارا مقاديم يا پيا کي هٿياربند محافظ، اَن ٽولي لاءِ جيڪي ڏچا پيدا ڪري ۽ رڪاوٽون بڻجي سگهن ٿا، تن کي خيال ۾ نہ آڻي بہ، پيادل هلندڙ، "هٿين، پيرين، مونڙين سوگهن" ماڻهن کي، خود پنهنجي پاڻ ۾ ئي جنهن برابريءَ- نالي ۾ برابريءَ- جو تجربو ملندو، جمهوريت جي تہ- پيچرائينءَ شاهراهہ تي جنهن نالي ماتر آزاديءَ ۽ جنهن نالي ماتر انساني "سهڪار" جي خوشي ۽ سواد محسوس ٿيندو- اَن لاءِ تہ ٿورن لفظن ۾ اهوئي چئبو تہ "عيان راڇم بيان!" ۽ سنڌي سنت شاعر ساميءَ جي لفظن ۾:-

"ان پاڻيءَ جي نانوَ سان بُک اُڃ ڪين لهي،
"نگر پهتو ڪونہ ڪو بنان پنڌ ڪئي!....."

تہ ماڻهن جي برابريءَ جي احساس، خيال يا شعورَ ۽ پڻ قانون کي سچ پچ تہ سماج ۾ ڪنهن ڏسڻ ڪرڻ جي معيار ۽ ڪنهن تورڻ ماپڻ جي مقدار ۾ اچڻ لاءِ، وڏي، "سماجي يا سماج ۾ برابريءَ" جي صورت بہ ونئي هئي، ۽ ترت ئي، فرينچ انقلاب کان فقط ڪي سوا سؤ سال پوءِ، 1917ع ۾ ماڻهن جي عالم ۾، "سوشلسٽ انقلاب" جي نالي سان اُهو انقلاب بہ آيو، جنهن ماڻهن جي برابريءَ کي اُهڙي هڪ صورت ڏيڻ جي ڪوشش ڪئي- "پورهئي ۽ ان جي ڦل ۾ برابريءَ" جي هڪ صورت:-

"سماج ۾ سڀئي پنهنجي صلاحيت پٽاندر پورهيو ڪن، ۽ سڀئي پنهنجي پورهئي پٽاندر ڦل ڪٽن!"

ڪيڏي نہ عجيب ڳالهہ هئي، جو هزارن لکن سالن جي زندگيءَ کان پوءِ، عين ابتدائي فطري برابريءَ جهڙو، ايڏو هي معقول، ايڏو انصافي انصاف وارو ۽ سڀني جي مجڻ جهڙو، مهڙو هڪ سڌو، سادو ۽ سولو فيصلو تي سگهيو هو، ۽ عمل جي ڪافي هڪ اميد افزا امڪان کي بہ رسي سگهيو هو! ۽ اُن فيصلي کان اڳ، "ڏاڍن ۽ ملڪيت وارن" جي جمهوريت (Bourgeois democracy) ۽ اُن جي راهہ جا ٿي پيچرا- آزاديءَ، برابريءَ ۽ سهڪار جا- ڪيئن نہ رڳو خيالي ۽ ڪيترا نہ اَڻ- سچا ٿي لڳا! بنهہ ائين جيئن ڪو، اسان جي سنڌي شاعر، خليفي گل محمد "گل" جي لفظن ۾،

"ڏيکاري گرنهہ ڏوران ٿو، نہ ڏئي هرگز سو موران ٿو،

"جهليو هٿ ۾ پري کان هو چوي بيٺو چريا، چپ چپ!"

تازو، سنڌ جي درويش صفت، انسان دوست، مولانا ايڏيءَ، اها ئي ڳالهہ اسان کي هيئن ٻڌائي آهي: "مذهب بابت وقت بوقت آءٌ سوچيان ٿو ۽ عجب ٿو لڳيم تہ ساده دل عوام کي اسين ڪيسين تائين بهشت جي دلاسي سان ماٺ ۾ رکنداسين! خدا جي واسطي، سوچيو! اسان کي اسان جو بهشت هن دنيا ۾ کهرجي!!" (فرنٽيئر پوسٽ، لاهور، 9- 1- 93ع) حضرت عيسيٰ عليہ السلام پڻ عدل ۽ انصاف واري اها سايپان واري "خدائي بادشاهت" (Kingdom of God) هيٺ هن ڌرتي تي ماڻهن لاءِ کهري ٿي ۽ قائم ڪرڻ ٿي چاهي.

۽ 1917ع ۾ اُن سوشلسٽ انقلاب پورهئي ۽ اُن جي ڦل ۾ برابريءَ جي عادلانہ بلڪ "احسان ۽ فضل پريءَ" حقداريءَ جي تهان ئي هڪ بهترصورت تائين پهچڻ جو بہ سڏ ڏنو:

"سڀئي پنهنجي صلاحيت پٽاندر ڪم ڪن، ۽ سڀئي پنهنجي کهرج پٽاندر ڦل ڪٽن!"

سوشلسٽ انقلاب جي حامين سماج ۾ ماڻهن جي اُن برابريءَ کي "اشتراڪي يا اشتراڪ ۾ برابريءَ" جو نالو ٿي ڏنو.

بلڪ اُن کان بہ وڏي هڪ قدم جي سوچ دل ۾ آئي، اُنهن انساني

زندگيءَ جي عافيت جو وڏيڪ بهتر ڏس بہ بني نوع انسان جي آڏو رکيو- هڪ يوٽوپيائي تصور جي صورت ۾ ٿي سهي، ڏورانهين هڪ اعليٰ آدرش طور، بنهہ ائين جيئن اهو انگريزي اصطلاح ۾ Hitching the waggon to a star (پنهنجي سفر جي رٿ کي آسمان جي ڪنهن ستاري سان ٻڌڻ) جو ڪو خواب هجي! جڏهن انساني عالم جي سماج ۾ "رياست" جنهن جو نالو سا ڪانہ هوندي؛ "حڪومت" جنهن جو نالو سا ڪانہ رهندي؛ نظام سو رهندو، جوڙجڪ سا هوندي؛ ۽ سڀ انسان، لوڪ رهت ۾، آزاديءَ، برابريءَ ۽ سهڪار واريءَ انسانيت جي نہ- پيچرائينءَ راهہ تي پاڻ ئي پنهنجي صالح ارادي هيٺ هلندا، ۽ پنهنجي گڏيل خوشيءَ (سک) ۽ سلامتيءَ، ۽ سڀ جي ڀلائيءَ ۽ امن جي ڳالهين کي سَر ڪندا- ڪابہ اُن لاءِ انعام جي لالچ نہ هوندي، ڪوبہ اُن لاءِ سزا جو خوف نہ هوندو. ۽ اُن صورتحال کي هُنن سماج ۾ "انساني يا انسانيت جي برابريءَ" (Equality in humanity or Humanist equality) جو نالو ڏنو، ۽ ڌرتيءَ تي انسانن لاءِ ان کي وڏي نعمت يعني "صلح ڪُل" ۽ "وڏو خير" سڏيو.

ائين وقت جي بي ڪنار اٿاهہ مان گذرندي، انسان ذات، انساني برابريءَ جي احساسي صورت مان ٿيندي، هِن ويهين صديءَ ۾ اُن جي قدري راس ٿيل سماجي- انساني صورت سان پهريون ڀيرو مڪاميل ٿي رهي هئي! وقت جي هِن لازمي شعور ۽ عمل جي راهہ جي حوالي سان ٿي اسان، دنيا جي ٻين ماڻهن وانگر، پوري هيج ۽ يقين سان پنهنجي وطن سنڌ ۾ بہ اِها وقت جي چاڻ ۽ سکيا هڪٻين ۾ ڏني ورتي ۽ گڏجي سکي ۽ سيکارِي. محترم عزيز رسول بخش پليجي پنهنجيءَ هن تصنيف، ڪوٽ لکپت جي داستان، ۾ بہ ٻين ڏاڍين دلپذير ڳالهين سان گڏ اُنهيءَ ئي اڄ جي صالح ڄاڻ ۽ سکيا کي وهنجايو آهي ۽ اسان جي آڏو آندو آهي.

اهي جيڪي سوويت يونين جي شڪست کي، اُتي واقع ٿيل 1917ع جي سوشلسٽ انقلاب جي ان فڪر ۽ پيغام جي ناڪامي ٿا سمجهن، ۽ خوش ٿا ٿين، تن کي هڪ ڳالهہ وسارڻ نہ کپي تہ ملڪن، ۽ قومن، رياستن ۽ سرڪارين،جي شڪست سان انساني روح يا ذهن جي حاصلات يا تخليق نہ ڪڏهن ناڪام ٿي آهي، نہ ڪڏهن ٿيندي. اها فقط ۽ فقط اُن کان بهتر

تخليق يا حاصلات سان مَتبي آهي، بدلبي آهي، ۽ ان مَتجڻ يا بدلجڻ ۾، وري
بہ تاريخ ۾ اُن جي ٺي سوڀ شماربي آهي. مغربي دنيا جي سرمايہ داريءَ ۽ ان
جي سامراج، جيڪڏهن پاڻ کي "مارڪيٽي ڪاروباريت" ۽ "نئون عالمي
نظام" چوندي، رڳو اِن نالي بدل سان پاڻ کي بهتر ۽ ڪامياب سمجهيو آهي،
تہ سچن سارن ٽن سوَن سالن جي سندن ڪارڪردگي بہ تاريخ ۾ موجود
آهي- ۽ هاڻي بہ دنيا کي ڏيڻ لاءِ وٽن اهوئي ڪجهہ تہ آهي!- زباني جمع
خرچ هر ڳالهہ ۾، آزاديءَ ۽ برابريءَ ۽ سهڪار (آخوت) جو ذڪر بي باڪ،
وڏي وات ۽ هر وقت؛ پر دولت جو ڏاڙو ۽ طاقت جو ڏنڊو، اڳي کان اڳرو،
انساني عالم تي اهوئي لڳندو ۽ اهوئي ڦرندو رهندو! سوويت يونين کي، دنيا
جي لعنت پاتل هر قاروني، ڦرعوني ۽ ابليسي حرفت وسيلي شڪست ڏيئي،
سوشلزم جي ناڪاميءَ جي دعوا کي ثابت ڪرڻ لاءِ ڪين سوشلزم جي
عصري ڏاهپ ۽ عمل کان بهتر ڏاهپ ۽ عملُ دنيا آڏو پيش ڪرِٺو پوندو. ۽
اِها تہ ڪين بہ خبر آهي تہ وٽانئن پوري ڪنهن انداز ۾ ۽ ايتري ڪجهہ جو
ٿيڻ نہ رڳو محال آهي پر ناممڪن آهي- سندن دولت ۽ طاقت جو رُخ ڪين
وڌيڪ طاقت ۽ وڌيڪ دولت ڏانهن، يعني فسطائيت ۽ سامراجيت ڏانهن نئي
ٿو؛ ۽ اها سندجي بيماريءَ جي ضعف ڏانهن سندن پيش قدمي آهي. سوشلزم
جو وڌيڪ جمهوريت وڌيڪ ڪشاده خياليءَ ۽ روشن ضميريءَ يعني وڌيڪ
انساني ۽ قومي آزاديءَ ۽ برابريءَ ۽ سهڪار ڏانهن رُخ اُن جي پنهنجي صحت
جي توانائيءَ ڏانهن پيش قدمي آهي. ۽ ائين جيڪي وقت ۽ تاريخ جي ساٿ
سان آهن، سي پنهنجي سوڀ توڙي شڪست جي حال ۾ تاريخ ۽ وقت جي
آڏو بند ۽ چپون بڻجي بيهندڙن کي اسان جي سداحيات "لطيف" جي پرامید،
بيخوف ۽ اڏول آواز ۾ سامهون بيهي، للڪاري سگهن ٿا؛

"آڏو نڪر نر، متان روهہ رتيون ٿئين"

"تپي ڪندين ڪوهہ، ڏونگر ڏکوين کي
"تو جي پهڻ پپ جا، تہ لڳ منهنجا لوهہ!"

انگريزي شاعر (افسوس، جو هُن جو نالو مون وٽ لکيل ڪونهي) جي
اهڙن ئي محڪم ۽ اجيت لفظن ۾؛

"ترقيءَ جي درياهہ آڏو اوهين بند ٻڌو ٿا،
"پلي ٻڌو؛ جوڪر ۽ هاجو اوهان جو آهي!
"اهو درياهہ ڏوڪيندو سمنڊ ڏانهن ويندو،
اوهين ڇا بہ ڪريو.
"اِهو اوهان جا بند پيچي ڇڏيندو، ۽ آزاد رهندو!
"اوهان جي آڏڙين جي اسان کي پرواهہ ڪانهي، جيڪي ان جي آڏو اوهين کوڙيا ٿا؛
"ڇوتہ اوهان جا اهي انسنا وهڪري کي وڌيڪ تيز ڪندا،
"جنهن جو ڇوهہ اوهان کي نيٺ نهوڙي ڇڏيندو!
"اسان جو جهنڊو آزاد ۽ اوچو ڦڙڪي ٿو،
"اسين اڳتي اچي، اوهان کي هوڪاريون ٿا؛
"اسان جو آواز، جڳن جو آواز آهي،
"اسان جي اُميد، عالم جي اميد آهي!"

بلڪل ائين جيئن ڪوٽ لکپت جي قيديءَ، محترم رسول بخش پليجي، ڪتاب جي انتساب ۾ پاڻ بہ لکيو آهي؛
"اُنهن ثابت قدم وطن دوست، عوام دوست، سرويچن جي نالي، جيڪي اوير يورپ تي سرمايہ دار سامراجي غلبي کان بدحواس ٿي، عوامي جدوجهدن جا جهنڊا ڦٽا ڪري ڀڄي ويڃڻ وارن جي ابتڙ، نئينءَ سمجهہ، سَرت ۽ ساڃاهہ جون مشعلون جلائي، نوان پيچرا ۽ ڳس وٺي، آزاديءَ ۽ انصاف، سک ۽ سُڪار جي روشن منزل طرف وڌندا رهن ٿا".

پَل پَل ٿي پَلِي ڏمر ڏيهاٽي ڪيترو
پسي دور درياهہ جو وچان ڪين وَرِي
ڪاريءَ رات قريب ڏي منجهان حُب هلِي
نہ ڪنهن جهول جهلِي هٺي سَمَنَ پوري سهٽي
(شاهہ)

ڪو ڪو سهڻو ماڻهو: ١٩٧٩ ۾ هڪڙو ڪو وطن دوست ڪارڪنَ انگريزيءَ
۾ هيءَ لکڻي ڪٺي آيو، چي، "هِن جو سنڌي ترجمو ڪري ڏيو!" دل تي هن
لکڻيءَ جو ڏاڍو اثر ٿيو. ۽ آن همراهه کي ٻئي ڏينهن ان جو ترجمو ڪري
ڏنم. هو، ڪجهه ڏينهن ڪان پوءِ اهو ڇپائي، نالي بنان ۽ عنوان بنان، انَ جون
ڏهاڪو کن ڪاپيون مون کي ڏيئي ويو. هيءَ ترجمو پوءِ مون "پيار جي
روشنيءَ" جي عنوان سان "پرهه ڦٽيءَ" سلسلي جي ڪتاب ٣، "گورهاڙي
ڏرتي"، مهراڻ مرڪز، گهنٽا گهر، سکر، آڪٽوبر ١٩٨٦ع ۾، شايع ڪرايو.
باغي: آلبرٽ ڪاموءَ جي ڪتاب The Rebel جي پهرئين باب جو ترجمو-
روزانيءَ "هلال پاڪستان" جي هفتيوار مخزن، ٢٤- ٣١ مئي ١٩٨١ع، ۾
شايع ٿيل.
آسڪرَ روميرو- غريبن جو ريدار: جيمس آر. براشمن جي لکيل، "ايسٽرن
رِويو" مخزن ۾ شايع ٿيل مضمون جو ترجمو- هفتيوار "هدايت"، حيدرآباد،
اپريل ١٩٨٤ع، ۾ شايع ٿيل.
شِلانَ جو باندي: انگريزيءَ جي شاعر، لارڊ بائرن، جي طويل نظم The
Prisoner of Chillon جو ترجمو- سنڌ فرينڊس سرڪل، حيدرآباد،
طرفان، ١٩٨٥ع ۾ ڪتابچي جي صورت ۾ شايع ٿيل.

سياست، علم ۽ عقلُ، ۽ سڀ ۽
سڄو ادب (All Literature)
انسانَ لاءِ آهن، انسانُ اُنهن لاءِ نہ
آهي. انسانَ جو سمورو فڪرُ ۽ عملُ
انسان جي تربيت ۽ ڀلائيءَ لاءِ آهي--
انسانُ جيڪو ٻئي جو ڏکُ پنهنجو
سمجهي ۽ اُن لاءِ پنهنجي سُکَ جي
قرباني ڏئي.

ڪو ڪو سهڻو ماڻهو!

(ترجمو)

ڪنهن ڏور ۾ هڪڙو ڪو ماڻهو هوندو هو. هو ڏاڍو ڪو سهڻو ماڻهو هو. هو پنهنجي ڪٽنب ۾ ۽ پنهنجن ماڻهن جي وچ ۾ وڏي وڏو ٿيو هو ۽ هرڪنهن کي بيحد پيارو هو. هَن جي پيءُ هَن ۾ پنهنجن بهادر ابن ڏاڏن جون ڳالهيون ٿي ڏنيون. هن جي ماءُ هن ۾ هڪ نازڪ دل ٿي ڏني، جنهن کي سندس اوجل پيار وڌيڪ نازڪ بڻايو هو ۽ جنهن ۾ سندس ساههَ کهل ۽ سندرتا جي خوشبوء ڀري هئي.

هو پنهنجن بزرگن جي ناموس جيان وڌيو ۽ وڏو ٿيو - وڏيءَ دل وارو ۽ سورهيه بڻيو- پنهنجن بزرگن جيان، جن صحرا جي سڪل ۽ تتل زمين کي درياءَ جي ٿڌي ۽ مٺي پاڻيءَ سان سائو ڪيو هو ۽ سڦل بڻايو هو. هن ۾ سوچ ۽ احساس جي اجهل سگهه هئي، ۽ چاڻ جي ڏيا سان هن جو ڀريل من آٿلندو هو.

هن جي جوڀن جا ڏينهن زندگيءَ جي حيرت سان ٽمٽار هئا، ۽ اُهي هَن سونهن ۽ سڪ جي پُورَن ڳولا ۾ گذاريا. پنهنجن وڏن جي نيڪين جو ورثو ساڻ ڪٺي، هو ٻاهر ڌرتيءَ جي ڀاڳ ڀرين ماڳن تي ويو ۽ اُتان هَن سمجهه ۽ ساڃهه جا املهه موتي ميڙيا. هن راڄداريءَ جون ڳالهيون سکيون ۽ علم ۽ عقل جي اوچين چوٽين تي قدم رکيا. هن جي تيز، چمڪدار اکين ۾ خواب هئا. هن دنيا جون قومون ڏٺيون ۽ انهن جا وسيع عوام ڏٺا. هن انهن قومن کي ڏٺو جن اڳين تي لڳو چڻ وقت کي پنهنجيءَ مُٺ ۾ جهليو هو. ۽ اُنهن جا ماڻهو هئا، جن زندگيءَ جي خاموش رازن سان ڳالهايو ٿي ۽ جيڪي تخليق جي معجزن کي عقل جي عمل سان پنهنجي قبضي ۾ آڻي رهيا هئا. هنن جي زندگي امن ۽ سلامتيءَ واري هئي، ۽ ڏاڍي ڪنهن شاناڻتي نموني هو پنهنجي ڪم ۾ رڌل هئا. هنن جا منهن اعتماد ۽ ارادي جا پيڪر هئا ۽ هنن جا سر آزاديءَ جي زندگي بخش اُمنگ سبب اوچا هئا.

پوءِ هو موٽي پنهنجي سونهري ديس ۾ آيو، ۽ هن پنهنجا ماٿهو ڏٺا ۽ هن جي دل ۾ درد ايري آيو. هن انهن کي چپ چاپ ۽ نٽڙت سان ڳهندي ڏٺو. هن ٻارڙن جا کهرا لڦن پيل هٿ ڏٺا، جن کيتن ۾ ڏيءِ تي چونڊيا، ۽ هن جي نرمل اکين ۾ ڳوڙها تري تي آيا. وقت جي صدين کان ڏاڍ ۽ ڏمر جيڪو هن جي ماٿهن تي وسندو تي رهيو، اُن کي ڏسندي، هن جو نازڪ روح ڀُري تي پيو. هن سنگدليءَ ۽ ناانصافيءَ جي اها ذلت ڏٺي تي، جيڪا ڪنور ڀوتارن ۽ ظالم سرشتن جي هٿان اُنهن سَٺِي تي، ۽ انهن جي سڀ عزت ۽ آبرو لٽيو، هو پنهنجن غليظ پيرن هيٺان لتاڙيندا تي رهيا، ۽ هن جا ماٿهو زندگيءَ جي سچي ناموس کان محروم هئا.

پر هن لاءِ زندگي وري ٻـ جوان هئي ۽ هو پنهنجي جوانيءَ جي خُمار ۾ هو. هڪ ڏينهن هن کي هڪڙي ڇوڪري گڏي، ۽ عين هن جي روح ۾ وقت جي ساهه جا خيما کپي ويا. هوءَ هڪ نبار رتنُ هئي، جنهن جي جڙي راس ٿيڻ ۾ صدين پنهنجو ڪم ڪيو هو.

۽ پوءِ هڪ حسين شادي تي. ڪنوار جي ۽ گهوٽ جي جي حسن جو لقاءُ ڏسي، چاچين جون اکيون کليون رهجي ويون. هيءُ سياڳو جوڙو هِن دنيا جو جڻ واسي ئي نـ هو - اهڙيءَ هڪ عجيب جوتيءَ ۾ ويڙهيلَ هو ڀيئي ڏسجي رهيا هئا.

وقت پرانگهون پريندو رهيو. دوستن جون گرمجوشيون ۽ ساٿين جا سنگ هئا، جي وايومنڊل کي گهيريو بيٺا هئا.

پر کي ڳنڀير راتيون اهڙيون هيون، جو هن جو فڪرمند روح تڙڦندو هو ۽ بي آرام ٿي ويندو هو، ۽ هن جي نازڪ دل پنهنجي عميق گهرائين ۾ دک ۽ پيڙا جا دؤر ايرندي محسوس ڪندي هئي. اٿاهه وقت جي انهن اڪيلائين ۾ هن جي من ۾ اُدما اٿندا هئا، جيڪي هن کي زندگيءَ جي بلند منزل مقصود جو وري وري سڏ معلوم ٿيندو هو.

ماٿهو هن جي آب تاب، هن جي مدّ مست جوانيءَ ۽ هن جي سوڀياوان ڏيا تي ڇڪجي هن ڏانهن ايندا رهيا. ڪاميابيءَ پنيان ڪاميابي هن جا پير

ڇمندي رهي. دوست ۽ ثناخوان، نواب ۽ سردار، زالين، مردين، شاه ۽ شهزادا سڀ هن جي چوڌاري گڏ ٿيندا ويا. جيڪو به ڪو هن سان مليو ٿي، اُن جي من ۾ هن پنهنجي اُتساهه جي سرهاڻ اوتي ٿي ڇڏي، ۽ هو پنهنجي دل تان هن جي اُجري من جو عڪس مٽائي ئي نٿي سگهيا - ڇوته "حسين شيءِ دائمي خوشيءَ ۽ دل جي ورونهن جي ڪاڻ ٿئي ٿي" ۽ هيءَ اُن سچ جو جيئرو مثال هو.

"هيءَ ماڻهو ڪهڙيءَ دنيا جو واسي آهي؟" - هرڪو عجب وچان ائين پڇندو هو. ڪهڙي هن جي تابناڪ خاصيت هئي، جو هن جي اڳيان هو سنئيلجي بيهندا هئا! ڪهڙي هن ۾ ڪا سگهه هئي، جو هن جي سنگ ۾ هو عظمت جي ڏورانهن افقن ڏانهن ڇڪجي ويندا هئا. جن کان اڳ هو بنهه ناواقف هئا! هنن جو مغز ڪِن ۾ انهن اوچاين کي ڏسي وڻندو هو، جتي اُهو قِرڻ لڳندو هو، ۽ هو پاڻ کي ناڪافي سمجهندا هئا، ۽ پوءِ به هو هن جي اڳيان وڌي اچي بيهڻ ۾ هڪبڪي کان گوءِ ڪٽندا هئا ۽ هن کي خوش ڪرڻ جا جتن ڪندا هئا - ڇوته هو فيصلي جو پختو هو ۽ حڪم ڪري ڄاڻندو هو ۽ پنهنجن راهه جي ساٿين کي ساري ۽ نوازي به سگهندو هو.

پر هن جو خواب هنن جي تصور کان اوچو هو، ۽ هن جي نگاهه هنن جي ننڍڙيءَ پهچ کان ڏور هئي، ۽ منجهانئن ڪي هن جي زورائتي آواز آڏو پُنجي ويندا هئا ۽ پاڻ کي ننڍو ڀانئڻ لڳندا هئا، ۽ ڪروڌ ۾ ونجي، هن کان ٻچڻ گهرندا هئا، ۽ هن کي ڌڪارڻ لڳندا هئا. "هن نيٺ ڇا ٿي گهريو؟" - هيبت کان پاسن ۽ ڪُنڊن ۾ لڪي، هو هڪبڪي کان پڇندا هئا.

"غريبن سان انصاف ڪريو!" هَن اِهو ٿي گهريو. "غريب ڪير هئا؟" "اُهي ڪٿي هئا؟" - جواب ڄاڻندي، هو اِهي سوال پڇندا هئا. ۽ پوءِ منجهندا هئا. ۽ اڻ ڄاڻ بڻجي ۽ سمجهي هڪبڪي ڏانهن ڏسندا هئا. هنَن غريب ته ڪڏهن ڏٺا ئي ڪونه هئا! غريب ته رڳو ڪمي هئا ۽ سندن ٽهليا ۽ ٻيلي هئا، سندن گهرن ۾ ۽ سندن زمينن تي وَهندڙ ۽ ڳهندڙ جانور! ڇا، اُهي به ماڻهو هئا؟ هنَن جهڙا هئا؟

۽ ماڻھن کي - غريب ماڻھن کي، جن لاءِ ھن جي دل ڌڙڪي ٿي - انھن کي ھن چا ٿي چيو؟

"جاڳو" - انھن کي ھن اِھو ٿي چيو. "ھيءَ خدا جو قانون ڪونھي تہ اسان جا ماڻھو غريب ھجن. ڏسو!" ھن چيو، "اسين ڀائر آھيون. اسين سڀ برابر آھيون. اسين سڀ ھڪ آھيون. اسين انسانَ آھيون. ھيءَ سڄي زمين اوھان جي آھي! جاڳو! ۽ پنھنجي تقدير بدلايو!"

ماڻھو ڊوڙندا ھن ڏانھن آيا. ھو ھن صحرائي شھزادي کي ٻڌڻ لاءِ وڏي ھُن جي ويجھو آيا. ھن سندن جھڳين ۽ جھوپڙين جي ڳالھہ ٿي ڪئي، اصل ائين چڻ ھو پاڻ انھن جو رھواسي ھو. ھن ساڻن سندن دل جي ٻوليءَ ۾ ڳالھايو ٿي. ھنن پنھنجي پيار جا گل ھن تي گھوريا. انھن ھن کي ۽ ھن انھن کي پيار ٿي ڪيو. اھو ھنن جو سچو پيار ھو. ائين ٿي ڏٺو چڻ ھو ۽ ماڻھو، ماڻھو ۽ ھو ھڪ ھئا.

پر افسوس! ھن اڻپوريءَ دنيا ۾ ڪابہ شيءِ پوري ڪانھي. ھنن جيڪو وقت خوش خوش آزاديءَ ۾ گڏ گذاريو، سو بھار جي مند وانگر آيو ۽ گذري ويو. پر اھوئي وقت ھو جڏھن ھو سچ پچ جيئرا ھئا. ھن جو ديس ۽ ھن جا ماڻھو ھن جي عظيم ارادي جي اثر ۾ جھولندا ۽ جھومندا ٿي رھيا. ھن جو طاقتور پيغام دنيا ۾ ٻري رھيو ھو ۽ پيا بہ سيبئي جن جو احساس ھن جي احساس سان ھم آھنگ ھو، انھن جون دليون بہ ھن جي جذبي ڪان گرمائجي، زنده ٿي، خوابن کي ساپيان ڪرڻ لاءِ اڌما ڪائي رھيون ھيون.

ھن جو پيغام اھڙوئي حسين ۽ پربھار پيغام ھو، جھڙو ھو پاڻ ھو. پر اھو انھن سڀني لاءِ ھڪ خطرناڪ پيغام ھو، جن جون دليون حسن کان خالي ھيون ۽ طاقت ئي ھنن جي پرستش جو خدا ھئي. ھنن ھن کي ڌڪاريو ٿي - ۽ ھنن جي ڌڪار ڪاري ڪِنُ ھئي ۽ انڌي ھئي. سو ھو ٻئي پاڻ ۾ مليا، گڏجي ويٺا، ۽ ھنن ھن کي جيئرو نتي سَنو.

ھُن ھي ماڻھو اڳي ڪڏھن ڪونہ ڏٺا ھئا. ھو ٻيڙا ھئا، ۽ ھن جي سھڻي روح کي سونھن کان سواءِ ٻيءَ شيءِ جي سڃاڻپ ڪانہ ھئي. ٻيڙائي سونھن

جي ابتڙ پاسي ۾ رهي ٿي، ۽ پنهي جي پاڻ ۾ هڪجهڙائي ڪانهي، ۽ اُهي هڪٻئي کان ائين جدا آهن جيئن ڪارو اڇي کان، جيئن بدي نيڪيءَ کان ۽ جيئن اونده سوجهري کان. ائين سڄي بڇڙائي ۽ سڀ بڇڙائي رڙهي اچي گڏ ٿي ۽ باهه جي ڇپن سان ڪَن-سَرو ٿيو - "موت!" ۽ هو؟ هو اِن جي ڪار ڪُپت کان بيخبر رهيو ۽ اُهوئي پنهنجي ديس لاءِ ۽ پنهنجن ماڻهن لاءِ اوچن خوابن جي اُڻت ۾ رُڌو رهيو.

۽ ڦِڙڪَ رکي ويئي - پوريءَ حرفت سان اها ناهي ويئي، ۽ ڏاڍيءَ اٽڪل سان اها لڪائي هنئي ويئي. ان جا ٽوڙها دلين ۾ چپايا ويا، جتي پوت ڪِل ڪِلَ ڪندا ۽ ٽپندا آهن، ۽ ان جون ڳٽيون پوپي هٿن ۾ مضبوط جهليون ويون، جيڪي ڏسڻ ۾ ماڻهن جا هٿ لڳندا آهن، ۽ هڪ ڏينهن اُهو نڊر مڙس ڦڙڪ جي ور چڙهي ويو.

هڪ ڏانهن، هڪ رڙ، هِن قهري ڌوهه تي سڄي عالم ۾ ٻَري ويئي، ۽ پوءِ هڪ "شاهي جنگ" شروع ٿي. بهتان مٿان بهتان هن تي لڳو. هڪڙو قَسمي ڪوڙ هن تي پورو ٿي نہ ٿيو تہ مٿان ٻيو قَسمي ڪوڙ ٺهيو. عقل جا اڪابر ۽ اٽڪلباز ٻيئي وار مٿان وار ڪندا رهيا ۽ هر وار هارائيندا رهيا، ۽ پنهنجيءَ ئي اونده ۾ اڪِتي وڌندا ويا - پنهنجي گدلي جنوني مقصد ڏانهن.

اهڙيون جنگيون اڳي بہ دنيا ڏٺيون آهن. ٻن ڌرين جي وچ ۾ جنگيون - هڪڙي اها ڌر، جنهن جا ساٿاري پنهنجيءَ بديءَ ۽ بدناموسيءَ جي گندي تالاب ۾ جيئن پوءِ تيئن وڌيڪ ٻڏندا رهندا آهن، ۽ ٻيا اهي سوڌا سرويچ جيڪي وقت جي زوردار وهندڙ دريائن جي وچ ۾ روشنيءَ جي مينارن وانگر، بني نوع انسان جي راهه کي سدا روشن ڪيو، اڏول ۽ اڙٻنگ بڻيا بيٺا هوندا آهن.

۽ هو، جيڪو ڏٺيل هو، قبوليل هو، مبارڪ هستين مان هڪ مبارڪ هستي هو، تنهن، گهڙيءَ گهڙيءَ جا ڏک سهندي، پنهنجي اعليٰ منزل پنهنجي اکين سان پنهنجي آڏو روزبروز روشن ٿيندي ڏٺي ٿي، ۽ سڄيءَ دنيا هن جي صداقت جو شعاع ڏٺو ۽ حق جي راهه ۾ هن جي قدم بقدم سفر جي

شاهدي ڏني.

هن جو پيار ۽ هن جي روشني وڌندي رهي، وڌندي رهي، تان جو اها چئن پتين ۾ ڪٽي بند ٿي نہ سگهي، اها هن جي ديس ۽ هن جي ماڻهن تائين بہ محدود ڪانہ رهي. سچ پچ اها پولار جي هيلين دائرن ڪان بہ جهلي ڪانہ ٿي، جيڪي جڻ ڀوتن، ڀوڀن ۽ شيطانن جي ٺي ڪِل ڪِل ۽ راند جا دائرا آهن.

۽ پوءِ هڪ دؤر جو اهو ماڻهو، قدرت جي اوچن ايوانن جي امر قانونن ۽ ڪڏهن هار نہ ڪائيندڙ دستورن مطابق اٿي ويو، ۽ هن جي روشني انساني ڀلائيءَ لاءِ انهيءَ ابدي روشنيءَ سان ملي هڪ ٿي ويئي، جيڪا اصل ۾ انهن جي روشني آهي، جيڪي قدرت جا مقرب ۽ رحمت ڀاتل خاص ماڻهو هوندا آهن.

(حيدرآباد، سنڌ، 1977ع)

باغي
(ترجمو)

باغي ڪير آهي؟ اهو ماڻهو جيڪو نهڪر ٿو ڪري؛ پر جنهن جي انڪار ۾ تياڳ (يا- ترڪ) ڪونهي. هيءُ اهو ماڻهو آهي، جيڪو جيئڻ ئي پنهنجو پاڻ سوچڻ شروع ٿو ڪري، ته ڇاتي ٺوڪي هائو ٿو ڪري. هيءُ اهو غلام آهي، جنهن سڄي عمر حڪم مڃيا آهن. پر نئين ڪنهن حڪم ملڻ سان هو فيصلو ٿو ڪري ته اهو حڪم هو نه مڃيندو.

باغي، جڏهن نه ٿو ڪري، تڏهن ڇا ٿو سوچي؟

هو، مثال طور، سوچي ٿو ته 'هاڻي، گهڻو ٿي چڪو'. 'هِن ڪان وڌيڪ نه'. 'اوهين بنهه اڳتي پيا وڌو'. 'ڇا به هجي، پر ڪي حدون آهن، جن کان ٻاهر اوهين وڃي نه سگهندا!' مطلب ته هُن جي "نه" ۾ ڪنهن حد يا ليڪي جي ڳالهه موجود آهي. اوهان ڪي اِها ئي شيءِ باغيءَ جي اُن ڳالهه ۾ به ڏسڻ ۾ ايندي ته 'اڳلو مسئلي ڪي وڌائي رهيو آهي': 'هو پنهنجا اختيار انهيءَ نڌان تائين پهچائي چڪو آهي، جتي ٻين جا حق مارجن ٿا.' باغي اِنهيءَ لاءِ آتي ٿو بيهي، جو هو انهن حالتن ڪي ڪنهن به طرح قبولڻ لاءِ تيار نه آهي، جن کي هو سهڻ ڪان ٻاهر ٿو سمجهي، ۽ ٻيو ته هن ڪي بهرحال يقين ٿي چڪو آهي ته هو سچ تي آهي ۽ هن جو موقف صحيح آهي ۽ انهيءَ ڪري اِهو هن جو حق آهي ته....... جيستائين اوهين پاڻ کي ڪنهن ڳالهه ۾ حق تي نٿا سمجهو، تيستائين اوهان جي بغاوت جو ڪو سوال ئي ڪونه ٿو اُٿي. اِنهيءَ طرح باغي غلام ساڳئي وقت "نه" به ڪري ٿو ۽ "هائو" به ڪري ٿو. هو تصديق ٿو ڪري ته ڳالهه جي بهرحال حد ٿئي ٿي، ۽ ٻيو ته انهيءَ حد کان پوءِ ڪي شيون آهن، جن کي هو ڪنهن به طرح وڃائڻ نٿو گهري، بلڪ انهن ڪي هر حالت ۾ هو بچائڻ ٿو چاهي. هو پوري زور سان چوي ٿو ته هُن جون يا هُن

سان واڳيل ڪي شيون آهن، جيڪي 'ايتريون اهم ۽ اعليٰ آهن، جو....'، ۽ اُنهن شين جو خيال ڪرڻ، اُنهن جي اونَ رکڻ، بلڪ اُنهن کي تسليم ڪرڻ ۽ اُنهن جو قدر ڪرڻ، هر حالت ۾ ۽ اشد ضروري آهي. هر بغاوت جي عمل ۾، باغي شخص کي نه فقط پنهنجي حقن جي مارجڻ تي هڪ قسم جي اَڙدابيڪيءَ ۽ اٿوڙجڻ جو احساس ٿئي ٿو ۽ اُن تي هن جي دل اَڻاٺجي هن جي مُنهن ۾ اچي پوي ٿي- جنهن سبب کي غيرت ٿو چئجي- پر ساڳئي وقت هو پنهنجي هستيءَ، پنهنجي ذات، جي ڪن پاسن سان، بلڪ ڪلي طور پنهنجي هستيءَ، پنهنجي ذات، سان هڪ قسم جي اٽوٽ وفاداري محسوس ٿو ڪري. ۽ اِنهيءَ طرح هو ڪن وٿن يا قدرن جو اهڙو هڪ معيار جاڳائي پنهنجي آڏو ٿو آڻي رکي، جو نه رڳو اُنهن جي غلط هجڻ جو هُن لاءِ ڪو سوال ڪونه ٿو اُٿي، پر اُنهن کي بچائڻ ۽ قائم رکڻ لاءِ هو هر قيمت ادا ڪرڻ ۽ هر قسم جي ڏک ۽ تڪليف سهڻ لاءِ تيار ٿي وڃي ٿو. هيلتائين، هو، بهرحال، چُپ هو، ۽ نراسائيءَ ۾، اهڙيءَ هڪ صورتحال کي تقريباً مجبيو وينو هو، جيڪا هُن جي نظر ۾ اَجوڳ ۽ اَنيائي هئي. چُپ رهڻ جي معنيٰ هوندي آهي ته اوهان پاڻ کي ائين مجڻ تي آماده ڪيو آهي ته اوهان جي ڪا راءِ ڪانهي ۽ اوهين ڪجهه نه ٿا گهرو، ۽ ڪن حالتن ۾ اُن جي معنيٰ اِها به هوندي آهي ته اوهان کي سچ پچ به ڪا شيءِ ڪانه ٿي کپي. نراسائي، نامعقوليت وانگر، سيڪجهه گڏوچڙ نموني يا عمومي طور ڏسڻ گهري ٿي ۽ ڪابه شيءِ الڳ ۽ خصوصي طور ڏسڻ نه ٿي گهري. چپ يا ماٺ، نراس ذهن جي اِنهيءَ ڏنڌ ۾ ويڙهيل رُخ کي ظاهر ڪندي آهي، جنهن سان اُهو اَجاڻ يا بي سُرتيو ۽ مانو رهندو آهي. پر جيئن ئي باغيءَ جي زبان کُلي ٿي- توڙي جو وٽس چوڻ لاءِ سواءِ "نه" جي ٻيو ڪجهه نه هوندو آهي- اُنهيءَ ئي گهڙيءَ هو شين کي الڳ الڳ ۽ خصوصي طور ڏسڻ شروع ڪري ٿو. [انگريزي] لفظ "ربيل" [باغي= Rebel] جي معنيٰ ئي آهي "ڦري وڃڻ (١)". هيلتائين هو آقا جي چهبڪ جي مار هيٺ چپ ڪيو هلندو ٿي رهيو. هاڻي، اوچتو، هو ڦري، هن جي سامهون ٿي بيهي ٿو. ۽ ائين هو "ناپسند" کي ڦٽي ڪري، "پسند" جي چونڊ ڪري ٿو. البت، هر پسند جي وٿ، يا قدر لائق شيءِ، بغاوت لاءِ ڪانه هوندي آهي، پر هر بغاوت ڪنهن پسند جي وٿ يا قدر لائق

شيءِ لاءِ ضرور هوندي آهي.

هِتي پڇي سگهجي ٿو تہ "بغاوت جو سوال- ڇا، سچ پچ بہ اهو وٿن يا قدرن جو سوال هوندو آهي؟"

بغاوت جي هر عمل سان ضمير جي ڪا نہ ڪا سجاڳي ضرور اُيري ٿي- پوءِ اها ڪيتري قدر بہ ڏنڌليل ۽ مُنجهيل ٿي ڇو نہ هجي، ۽ اها باغيءَ جي ذهن جي انهيءَ اوچتي اهاءَ ۾ ظاهر ٿئي ٿي، جنهن سان هُن جو- هڪ گهڙيءَ لاءِ ئي سهي- سچو وجود روشن ٿي وڃي ٿو، ۽ اُن سان ئي پاڻ کي پوريءَ طرح هو سڃاڻي ٿو. اُن وقت تائين هُن پاڻ کي ڪڏهن ائين ڪونہ ٿي سڃاتو. پنهنجي اُن بغاوت کان اڳ، غلام سڀ اهي مطالبا پورا ڪندو ٿي رهيو، جيڪي ڪانئس ٿيندا ٿي رهيا. اِن وچ ۾ هو اهڙا حڪم بہ مڃيندو ٿي رهيو- ۽ اُنهن جي خلاف ڪو ردعمل ڪونہ ٿي ڏيکاريائين- جيڪي اُن پوئين حڪم کان گهٽو تلخ ۽ سخت بہ هئا، جنهن تي هاڻ هو باغي بڻجي بيٺو هو ۽ اُتي ڪڙو ٿيو هو. تڏهن هو صابر هو، ۽، جيتوڻيڪ اندر ۾ شايد هو احتجاج بہ ڪندو ٿي رهيو- پر ماٺ ۾ جو هو، اُن مان ظاهر هو تہ پنهنجن حقن کان باخبر هجڻ بدران هُن پنهنجن فوري مفادن جو وڌيڪ خيال ٿي رکيو. پر صبر جي ختم ٿيڻ سان- بي صبر ٿيڻ سان- ئي هڪ قسم جو هن ۾ ردعمل شروع ٿو ٿئي، جيڪو هر انهيءَ شيءِ سان وڃي ٿو اٽڪي ۽ ٽڪرجي، جيڪا انهيءَ گهڙيءَ تائين هو مڃيندو ۽ قبوليندو ٿي آيو. ۽ اُن ردعمل جو اثر گهٽو ڪري هميشہ پوئتي مار ڪندڙ ٿئي ٿو. جيئن ئي غلام پنهنجي آقا جي ذلت آميز حڪمن مڃڻ کان انڪار ٿو ڪري، تيئن ئي هو پنهنجي غلاميءَ جي سڄيءَ حالت، اُن جي سڄي منطق کي رد ڪري ٿو. بغاوت جو عمل هن کي اُن نقطي کان گهٽو اڳتي وٺي ٿو وڃي، جتي هو پهرينءَ نهڪر سان پهتو هو. هو انهن حدن کان گهٽو اڳتي وڌي ٿو بيهي، جيڪي هن تسليم ڪيون هيون تہ هن ۽ هن جي مدعيءَ (يا- آقا) جي وچ ۾ مقرر هيون. ۽ گهُر ٿو ڪري تہ هاڻي هن سان برابريءَ جي درجي تان بيهي ڳالهايو وڃي. پهريائين، باغيءَ جي جيڪا رڳي محدود حڪم عدولي هئي، يا رڳو "مُنهين ڏيئي بيهڻ" جو عمل هو، سو هاڻي بدلجي ڪامل انڪار يا مجسم بغاوت جي صورت وٺي ٿو بيهي. هاڻي هو پنهنجيٖ عزت نفس، يا پنهنجي وجود جي ساک ۽ شان، کي

بيءِ هر شيءِ کان مٿي ٿو رکي ۽ اعلان ٿو ڪري تہ اُهو هن کي پنهنجي زندگيءَ کان بہ وڌيڪ پيارو آهي. اُهو هن لاءِ وڏي کان وڏي برڪت، وڏي کان وڏي نعمت بڻجي پوي ٿو. اڳي هو سمجهوتي لاءِ تيار هو، پر هاڻي اوچتو هو "سيڪجهہ يا ڪجهہ نہ" جو موقف وٺي ٿو بيهي. هن جي من ۾ چاڻ جنم ورتو آهي، هن جو ستل ضمير جاڳيو آهي.

پر اِها ڳالهہ پڌري آهي تہ چاڻ جيڪا هُن لڌي آهي، اُها هڪڙي اهڙي "سيڪجهہ" لاءِ آهي، جيڪو اڃا ڏنڊ ۾ آهي، ۽ هڪڙي اهڙي "ڪجهہ نہ" جي آهي، جيڪو اُن "سيڪجهہ" لاءِ باغيءَ جي خود- قربانيءَ جي امڪان جو اعلان ٿو ڪري ۽ هن جي زندگيءَ جو بڪَ ٿو طلبي. باغي پنهنجي ذات ۾ اُهو "سيڪجهہ" ٿيڻ گهري ٿو- اُن "سيڪجهہ" جي نعمت سان پاڻ کي پوريءَ طرح ملائي ڇڏڻ سان، جنهن جي شعور جو اوچتو ڪشف ائين هن کي ٿيو آهي، ۽ پڻ اُن جي مجسم يا اوتار جي صورت ۾ مشهور يا تسليم ٿيڻ سان؛ يا هو اُهو "ڪجهہ نہ" ٿيڻ چاهي ٿو، جنهن جي معنيٰ آهي تہ جيڪو عشق يا جنون مٿس ائين غالب آهي، اُهو هن کي پوريءَ طرح نيست ڪري ڇڏي. آخري حربي طور، پڇاڙيءَ ۾، هو پنهنجي شڪست قبول ڪرڻ لاءِ بہ تيار آهي- يعني، پنهنجو موت- پر پنهنجي لاءِ اُن آخرين "درَ ود"، يعني "آزاديءَ جي گرمائيندڙ ساهہ" کان محروم ٿيڻ لاءِ هو تيار نہ آهي. گوڏن ڀر جهڪي جيئڻ کان پيرن تي بيهي مرڻ هو بهتر ٿو سمجهي.

بهترين ۽ سالم مفڪرن جي نظر ۾، قدر يا وٿون "اڪثر، حقيقتن کان وڌي حقن ڏانهن ۽ خواهشن کان وڌي خواهشن لائق شين ڏانهن وڃڻ جي راهہ جا عڪس يا نشان آهن (اڪثر انهن ذريعن ۽ وسيلن جي معرفت، جيڪي عام طرح پسنديده سمجهيا وڃن ٿا) (٢)".

حقيقتن کان حقن ڏانهن وڃڻ جي راهہ، جيئن اسان مٿي ڏٺو، بغاوت جي عمل ۾ روشن ٿئي ٿي، ۽ خواهشن کان وڌي خواهش لائق شين ڏانهن نيندڙ راهہ، ۽ شايد، اُن کان بہ وڌيڪ، مشترڪ مفاد لاءِ انفرادي مفاد جي قربانيءَ وارو اُمنگ ۽ خيال بہ ائين اُن بغاوت جي عمل ۾ اجاگر ٿئي ٿو. "سيڪجهہ يا ڪجهہ نہ" جي اُن خيال جو پيدا ٿيڻ ئي ڏيکاري ٿو تہ بغاوت، عام رايي جي برعڪس ۽ اِنهيءَ حقيقت هوندي بہ تہ اُها ڦٽي ئي ماڻهوءَ جي

خاص انفرادي اڏمن جي بنيادن مان ٿي، خود فرد جي تصور کي ڍاهي بلڪ مسمار ڪري ٿي ڇڏي. جيڪڏهن هڪڙو فرد سچ پچ مرڻ لاءِ تيار ٿئي ٿو، ۽ وقت اچڻ تي، هو، پنهنجي بغاوت جي نتيجي ۾، مرڻ قبولي به ٿو، تہ هو پنهنجي انهيءَ عمل سان ثابت ڪري ٿو ڏيکاري تہ هو ڪنهن مشترڪ يا گڏيل مفاد لاءِ، جنهن کي هو پنهنجي ذاتي قسمت کان زياده اهم ٿو سمجهي، پاڻ کي قربان ڪرڻ لاءِ تيار آهي. جڏهن هو موت جو خطرو سر تي کڻي ٿو، پر جن حقن جو هو دفاع ٿو ڪري، انهن جو انڪار يا زوال هو نٿو سهي، تہ ائين هو اِنهيءَ لاءِ ٿو ڪري، جو هو سمجهي ٿو تہ هو پاڻ ايترو اهم نہ آهي جيترا اُهي حق اهم آهن. ائين هو ڪن وٿن يا قدرن خاطر ڪري ٿو، جيڪي اڃا پڌرا ۽ مقرر نہ آهن، پر جن لاءِ هو محسوس ٿو ڪري تہ اُهي هُن لاءِ ۽ سڀني ماڻهن لاءِ مشترڪ آهن. اِن مان ڏسي سگهجي ٿو تہ بغاوت جي هر عمل ۾ جيڪا ڳالهہ رکيل آهي يا جيڪا "هائوڪار" موجود آهي، اُها فرد کان اڳيري ۽ مٿيري شيءِ آهي، ڇاڪاڻ تہ اُها فرد کي هُن جي "هيڪلائيءَ" جي دائري منجهان ڪڍي ٻاهر ٿي ڪري ۽ هن کي اظهار ۽ عمل جو سبب يا جواز مهيا ڪري ٿي. پر هڪڙي ڳالهہ هتي هيءَ بہ سمجهڻ جهڙي آهي تہ قدرن يا وٿن جو عام تصور- جڻ اُهي عمل جي ڪنهن قسم کان اول يا الڳ وجود رکن ٿيون- فلسفي جي وڏن تاريخي مڪاتيب،جي خلاف ڳالهہ آهي، جن جو تقريباً يڪراءِ موقف آهي تہ قدر يا وٿون جيڪڏهن "قائم" ٿين بہ ٿيون تہ خود عمل سان قائم ٿين ٿيون. بغاوت جي عمل جي ڇنڊڇاڻ ڪرڻ ۽ اُن جي باريڪين کي سمجهڻ سان اِها راهہ بہ ڏري گهٽ قائم ڪرڻي پوي ٿي تہ، جيئن يوناني مفڪرن مڃيو ٿي، "انساني فطرت جو بہ، هڪ حقيقت جي حيثيت ۾، وجود آهي". جيڪڏهن اهڙي ڪا ڳالهہ پنهنجي انساني هستيءَ يا ذات جي سلسلي ۾ بچائڻ يا بحال رکڻ جهڙي آهي ئي ڪانہ، تہ خود بغاوت ڪجي بہ تہ ڇو ڪجي؟ غلام جڏهن هِن نتيجي تي پهچي ٿو تہ هڪڙي ڪنهن آقائي حڪم يا حاڪمانہ قدم هن جي من ۾ اهڙيءَ ڪنهن شيءِ کي ايذايو آهي ۽ نوڪر هنئين آهي، جيڪا انفرادي طور فقط سندس نہ آهي پر اُها ٻين ماڻهن جي من جي بہ اهڙي ئي پياري شيءِ آهي- خود اُن ماڻهوءَ جي من جي بہ، جنهن اُن حڪم يا قدم

سان سندس بيعزتي ڪئي آهي ۽ ڪيس ايذايو ۽ چيچلايو آهي- تڏهن اهو غلام جيڪو احتجاجي يا باغيانہ عمل ڪري ٿو سو رڳو پنهنجي لاءِ نہ پر دنيا جي هر انسان لاءِ ڪري ٿو.

بہ دليل هن ڳالهہ جي مضبوطيءَ لاءِ پيش ڪري سگهجن ٿا. پهريون هيءُ تہ بغاوت جو عمل، لازمي طور، ڪو خودسريءَ جو يا خودغرضيءَ جو عمل نہ آهي. بيشڪ اُن جا پاڻ- پَرا يا پاڻ- سُرتيا مقصد ٿي سگهن ٿا. پر اوهين ڪنهن منافقيءَ ۽ ڪنهن ڪُوڙيءَ ڳالهہ جي خلاف بہ ساڳي اهڙي ئي ڀرپور بغاوت ڪري سگهو ٿا جهڙي ڪنهن لٽ مار يا خونخوار ظلم ۽ ڏاڍ خلاف. تنهن ڪان سواءِ، باغي- پنهنجي وڏ ۾ وڏ زور ۽ جولان وقت، پوءِ هن جا مقصد ڪئي ڪهڙا بہ هجن- پنهنجي لاءِ ڪا شيءِ پوئتي ڪانہ ٿو ڇڏي ۽ پنهنجو سيڪجهہ داوَ تي لڳائي ٿو ڇڏي. بيشڪ هو پاڻ لاءِ اسان ڪان قدر افزائي ۽ عزت گهري ٿو، پر اها بہ فقط اوتري قدر، جيتري قدر هو پهرين، پنهنجي عمل سان، پاڻ ڪي، پروانہ وار، انسان ذات سان ملائي، هم شريڪ ڪري بيهاري ٿو.

۽ اسين هيءُ بہ ڏسون ٿا تہ بغاوت رڳو مظلوم ۽ ستايل ماڻهن ۾ ئي ڪانہ ٿي جاڳي ۽ اُڀري، پر اها تہ ظلم ۽ ڏاڍ جي ڪنهن صورت يا حالت کي ڏسڻ سان بہ اُٿي سگهي ٿي، جنهن ۾ ماڻهو پاڻ نہ پر ٻيو ڪو اُن جو شڪار ٿيل هجي. اهڙين حالتن ۾ ٻين فردن سان ماڻهوءَ جي پنهنجي ساڳوٺائيءَ يا ايڪتا جو احساس هوندو آهي، جيڪو ڪم ڪندو آهي. اِهو بہ صاف سمجهڻ گهرجي تہ هِتي ڪنهن نفسياتي ساڳوٺائيءَ جي احساس جو سوال ڪونهي- يعني اُهو ڪو احساس، جنهن هيٺ، ڪنهن نفسياتي اثر يا من- وديائي حرفت سان، هڪ ماڻهو سمجهندو آهي يا ڀائيندو آهي تہ جڻ هو پاڻ ظلم جو شڪار آهي. ائين بہ ٿي سگهي ٿو تہ اسين ٻئي جي اهڙي حالت يا اهڙي ذلت ۽ بي عزتي نہ سهي سگهون، جيڪا خود پاڻ لاءِ اسين چپ چاپ سهيو ويٺا آهيون! روس جي بنديخانن ۾، زارشاهيءَ جي زماني ۾، اهڙا مثال بہ واقع ٿيا، جو پنهنجن ڪامريڊن کي ڪوڙا لڳندي ڏسي يا اُنهن تي روا رکيل ٻيءَ چيچلائپ جي خلاف، احتجاج طور، ٻين اتي جي ئي باندين خودڪشي ڪري ڇڏيا ۽ نہ وري هيءُ ڪو مفادن جي شراڪت يا

ساڳوٺائيءَ جو سوال آهي. جو تہ جن کي اسين پنهنجو دشمن ٿا سمجهون، انهن تي واقع ٿيل ظلم يا ڏاڍ جا عمل بہ اسان جي دل کي ڪڏهن گرمائيءَ ۽ بي آرام ڪري سگهن ٿا. هن حالت ۾ اسان جو ردعمل فقط عام انساني تقدير جي ساڳوٺائيءَ جي احساس ۽ ڌرين مان هڪ جي طرفداريءَ جو عڪس يا نتيجو آهي. اِنهيءَ ڪري اڪيلو انسان يا فرد، نيٺ بہ، پنهنجي هيڪليءَ ذات، ۾، انهن وٿن يا قدرن جو مجسمو، ترجمان يا محافظ ڪونہ آهي، جن جو هو دفاع ڪرڻ چاهي ٿو. انهن جي وجود يا بقا لاءِ وسيع انساني اجتماع بلڪ سڄيءَ انسان ذات جو وجود ۽ بقا لازم آهن. انهيءَ طرح، جڏهن ڪو ماڻهو بغاوت ٿو ڪري، تڏهن اهو ٻين ماڻهن سان پنهنجي ساڳوٺائي قائم ڪري ٿو، ۽ اِن نقطي نگاهہ کان، انساني اتحاد يا ايڪو هڪ روحاني بلڪ فوق الطبعي [يعني، اَڻ ڏٺي آئيندي جو يا آدرشي] سوال بہ آهي. پر هتي، بهرحال، اسين انهيءَ ايڪي ۽ اتحاد بابت سوچي رهيا آهيون، جيڪو فوري طور باندي انسانن ۾ پيدا ٿيندو آهي جيڪي زنجيرن ۾ ڳنڍ ڦاٿل هوندا آهن.

بغاوت جي هر عمل ۾ جيڪي قدر موجود هوندا آهن، انهن جي اثباتي پهلوءَ کي ڪروڌ يا ساڙ جي ڪامل نفيءَ واري تصور سان بہ ڀيٽي، بيان ڪري سگهجي ٿو- جيئن شيلر (Scheler) (٣) اُن تصور جي وصف ڪئي آهي. پر حقيقت ۾، بغاوت- ڪيڏي بہ سخت ۽ جوشيلي بغاوت- نِلهي انتقام يا بدلي واري عمل کان گهڻي مٿيري ۽ وڏي شيءِ آهي. ڪروڌ جي وصف بيان ڪندي، "شيلر" بجا طور چيو آهي تہ اهو "خود- خوابيءَ يا خود- غنودگيءَ جو هڪ ڳاڙو آهي- بند ٿانءَ ۾ طويل بي زورائيءَ ۽ بي پهچائپ جي قتل ڪنديءَ رس جهڙو." ٻئي پاسي، بغاوت اُن ٿانءَ جي بند مُهر کي ٽوڙي، اُن جو ڍڪڻ لاهي، سڄي اُن جي تهڪيل وجود کي ميدان ۾ نڪري اچڻ جو موقعو ڏئي ٿي! بغاوت سڄا بند ڀڃي، اُن اٿاهہ، ٻيٺل پاڻيءَ کي تيز ۽ اجهل سيلاب جي صورت ڏئي ٿي! ڪروڌ يا ساڙ جو وڏو پاسو غيرعملي آهي؛ شيلر جي لفظن ۾، "عورتن جي نفسيات ۾ اُن جي اهم جاءِ آهي، جن جي سڄي محويت رڳو پنهنجي سڌن ۽ سامان ٽائين محدود هوندي آهي." ٻئي طرفَ، بغاوت جي سڄي ڪنجي بي پناهہ عمل جي اکٽ سلسلي ۽ اُن لاءِ

گهربل زور ۽ توانائيءَ ۾ هوندي آهي. شيلر اِن ڳالهہ ۾ بہ صحيح آهي تہ
ڪروڌ سچي جو سچو حسد ٻسان پريل رهي ٿو. اسين اُن شيءِ جو حسد
ڪريون ٿا، جا اسان وٽ نہ آهي؛ پر باغي اُن شيءِ جو دفاع ڪري ٿو،
جيڪا هُن وٽ آهي! هو رڳو اِهڙيءَ ڪنهن سهوليت يا فائدي جي دعوا ڪانہ
ٿو ڪري، جيڪو هن وٽ نہ آهي يا جنهن کان هو محروم ڪيو ويو آهي.
اصل ۾، هن جو مقصد آهي تہ جيڪا شيءِ هن وٽ موجود آهي، اُن جي
تسليميءَ جي گهر ڪري؛ تقريباً هر حالت ۾ هن پاڻ اڳي ئي اُنهي پنهنجيءَ
شيءِ کي ٻيءَ هر شيءِ کان زياده اهم ۽ قدر جي قابل سمجهيو ۽ تسليم ڪيو
آهي. اِن سلسلي ۾ چٽي سگهجي ٿو تہ بغاوت هرويرو "حقيقت" کي ڪانہ
ٿي ڏسي. شيلر جي چوڻ مطابق، ڪروڌ هميشہ ڪمزور ذهن ۾ بدلجي
ڪيني ۽ تنديءَ جي صورت ۽ مضبوط ذهن ۾ بدلجي ڪُجسي ۽ ڪُريتڻي
حرص يا هٻڄ جي صورت اختيار ڪندو آهي. ٻنهي حالتن ۾ ماڻهوءَ جي
خواهش هوندي آهي تہ هو جيئن آهي، اُن مان بدلجي ٻيو ڪجهہ ٿي پوي.
ائين، ڪروڌ اصل ۾ هميشہ پنهنجي خلاف ڪروڌ هوندو آهي. اُن جي اُبتڙ،
باغي، شروع کان، ۽ پنهنجي پهرئين قدم کان، ڪنهن کي اِها اجازت نٿو
ڏئي تہ هو جو ڪجهہ بہ آهي ۽ جيئن بہ آهي، اُن تي ڪو حرف رکي سگهي ۽
ڪا آڱر بہ ڪٽي سگهي! هو وڙهي ٿي پنهنجي سالميت جي تحفظ لاءِ ٿو.
شروع شروع ۾ تہ هو ڪجهہ جيتڻ يا فتح ڪرڻ بہ ڪونہ ٿو گهري؛ هو
فقط پنهنجو وجود، پنهنجي هستي ميڄائڻ گهري ٿو.

آخر ۾، ڪروڌ يا ساڙ بابت هي بہ چٽي سگهجي ٿو تہ جنهن شيءِ تي
اهو رشڪ يا حسد ڪري ٿو، اُن جي ايذائجڻ ۾ هو اڳواٽ خوشي محسوس
ٿو ڪري، بلڪ اڪثر اُن کي پاڻ عذاب ڏيڻ چاهي ٿو. نتشي (۴) ۽ شيلر
کي، بجا طور، هِن ڪيفيت جو بهترين مثال ترتيوليان (۵) جي اُن ڳالهہ ۾
ڏسڻ ۾ آيو، جڏهن هو پنهنجي پڙهندڙن کي ٻڌائي ٿو تہ بهشت ۾ سڀ کان
وڌ خوشيءَ جا نظارا اُهي هوندا، جڏهن رومي شهنشاهہ دوزخ جي آڙاهن ۾
پچندي ۽ سڙندي ڏسبا. هِن ئي قسم جي خوشي ڏسڻا وائسٽا ماڻهو ڪُلئي
عام ماڻهن کي ڦٽڪا کائيندي ۽ ڦاسيءَ چڙهندي ڏسي بہ ماڻيندا آهن. اُن جي
ابتڙ، اصولي طور، باغي ڪڏهن بہ ڪنهن جي ذليل ٿيڻ کي پسند نہ ڪندو

آهي، ۽ نہ پاڻ کلهن ذليل ٿيڻ برداشت ڪندو آهي- هو پنهنجي عزت نفس جي بچاءَ ۾ ۽ پنهنجي وجود جي احترام ڪارڻ تہ هر قسم جي عذاب سهڻ لاءِ- پيچاڙيءَ ۾ پنهنجي ساهہ جي ٻليدان تائين بہ- هر دم تيار هوندو آهي!

بغاوت جي عمل ۾، جيئن هيستائين اسان اُن ڪي ذهن ۾ رکيو آهي، اسان ايتري جا اهميت اُن جي اثباتي يا هائوڪاري پهلوءَ کي ڏني آهي، تنهن جي معنيٰ چا، اِها آهي تہ اسين سمجهون ٿا يا چئون ٿا تہ ڪوبہ بغاوت جو عمل ڪروڌ يا ساڙ جي بنياد تي- ٻين لفظن ۾، انتقامي نيت سان- ڪونہ اُڀرندو آهي؟ نہ، اسين ائين ڪونہ ٿا چئون ۽ نہ اسين ائين چئي ٿا سگهون- ڇاڪاڻ تہ ائين نہ چوڻ لاءِ صدين جي تاريخ جو تلخ تجربو اسان جي سامهون آهي. پر اسان ڪي بغاوت جو تصور، وري بہ، اُن جي وسيع معنيٰ ۾ ونڻو آهي ۽ اُن جي ظهور جو مشاهدو بہ اسان کي اُهڙي ئي ڪنهن اوچي مقام تان ٻيهي ڪرڻو آهي- ۽ پنهنجي معنيٰ جي اُنهيءَ وسعت ۾ ۽ پنهنجي منظر جي اُنهيءَ پورنتائيءَ ۾، بغاوت جو عمل ڪروڌ، ساڙ ۽ محض غصي کان گهڻو ۽ ڪافي اوچائيءَ تان اڳتي وڌيل ۽ اڳتي ويندڙ ٿو ڏسجي. جڏهن [انگريزي ناول] "وُدرنگ هائيٽس" جو هيرو، هيٿ ڪلف (٦)، چوي ٿو تہ هو پنهنجي محبت کي خدا کان بلند تصور ٿو ڪري، ۽ جنهن عورت سان هن جي محبت آهي، اُن جي وصل لاءِ مهو خوشيءَ سان دوزخ ۾ ويندو، تہ اُن ۾ هُن جي فقط جوانيءَ جي جوش جو يا هُن جي ٿيل ڪنهن تذليل جي ناپر جي خواهش جو ئي دخل نہ آهي. پر اُن ۾ هن جي سڄيءَ زندگيءَ جي ڳرندڙ، هڃندڙ ۽ سهندڙ تجربن جو دخل آهي. ساڳئي قسم جي لهر يا جوش، ايڪارٽ (٧) کان، الحاد جي حيرتناڪ جنون هيٺ، ائين بہ چوائي ڇڏيو تہ هو مسيح سان گڏ دوزخ قبوليندو، پر هُن کان سواءِ بهشت ۾ بہ پير نہ وجهندو. ۽ اِهو ئي پيار جو پڪو مُول آهي، محبت جو عين جوهر آهي. شيلر جيئن سمجهي ٿو- بغاوت ائين محض ڪروڌ يا ساڙ جي ڦيڦيءَ، سڪٽيءَ "نهڪر" مان ڪانہ ٿي اُپجي. اُن جي ابتڙ، سچ هيءُ آهي تہ بغاوت جي عمل جو بنياد جنهن پُرجوش ۽ پُرعزم اثبات، جنهن ٻريل ۽ نِهريءَ "هائوڪار" تي ٻيٺل ٿئي ٿو، اُن جو سچو بيان ۽ پورو قدر ٿي ئي نٿو سگهي. بغاوت ظاهري طور تہ نفيءَ جو عمل آهي- ڇاڪاڻ تہ اُها، پنهنجي پاڻ تائين،

ڪجھ بہ ڪونہ ٿي اپنائي، ڪاٻہ تخليق ڪانہ ٿي ڪري، پر دراصل اھا پنھنجي اٿاھہ گھرائيءَ ۾ ھڪ بيحد طاقتور اثبات جو عمل آھي- جو تہ اُن سان ماڻھوءَ جي وجود جو اُھو مَھت ۽ مٿيار پاسو اُپري اچي ٿو، انسان جي اُھا جوتي- سروپ جاڳ ڪُلي ٿي ۽ کُلي پڌر پوي ٿي، جنھن جي موجود ھجڻ ۽ تحفظ ۾ ئي ازل ڪان انسان جي موڪ ۽ مُھت جو راز لڪل رھيو آھي.

پر آخرڪار، بغاوت، ۽ قدر (يا- وٿون) جيڪي اُھا اُياري ميدان تي آڻي ٿي- ڇا، اُنھن جو سڌو پاڌو ھڪٻئي تي مدار نہ آھي؟ بغاوت لاءِ سبب، درحقيقت، دؤر دؤر ۾ بدلجن ٿا. ظاھر آھي تہ اوائلي ھندو شودرُ، ميڪسيڪو جي اِنڪا قبيلي جو ماڻھو، وچ آفريڪا جو اڻ سڌريل قديم رھواسي ۽ ڪنھن اوائلي عيسائي برادريءَ جو ھڪ فرد- اِنھن سڀني جو تصور بغاوت بابت ڀيو ڪجھہ ھو. اسين ڪافي خاطريءَ سان ائين بہ چئي سگھون ٿا تہ، سچ پچ جي اُنھن حالتن ۾، بغاوت جي تصور جي ڪا معنيٰ ئي ڪانہ ھئي. پر ھڪ يوناني غلام ۽ جاگيري دؤر جي يورپ جو ھڪ غلام ھاري ۽ اُن ڪان پوءِ واري يورپي سجاڳيءَ جي دؤر جو ھڪ پڳھاردار فوجي جيڪو پنھنجي ڪنھن اَن داتا ڪان باغي ٿي اُن جي سامھون ٿي بيٺو ۽ فرانس جي سلطاني دؤر جي پئرس جو ھڪ شھر واسي، ۽ ويھين صديءَ جي ابتدا جو ھڪ روسي دانشور- اِھي سڀ اِنھيءَ تي متفق ٿي سگھيا ٿي تہ بغاوت جائز ھئي، پوءِ اُن لاءِ منجھانئن ھر ھڪ جا سبب ضرور پنھنجا پنھنجا ھئا. ٻين لفظن ۾، ائين ڏسجي ٿو تہ بغاوت جو مسئلو فقط ڪنھن خاص فڪري سطح تي يا فڪري نظام جي دائري ۾ ئي پنھنجي ھڪ خاص ۽ واضح معنيٰ وٺي بيھي ٿو. ھيءَ ڳالھہ، شيلر جي زياده ڳُليل لفظن ۾، ھيئن بہ چئي سگھجي ٿي تہ "اُنھن سماجن ۾ جتي انساني غير برابريون تمام وڏيون آھن (جيئن ھندو جات پات جي سرشتي ۾ آھن)، يا، وري، اُتي جتي پوري برابري آھي (جيئن اوائلي قديم سماجن ۾)، بغاوت جي روح ڪي اظھار جا ذريعا ۽ رستا ڪي مشڪل ئي ملن ٿا." اِن جي معنيٰ تہ بغاوت جو روح فقط اُن سماج ۾ اُڀجي ٿو ۽ موجود رھي سگھي ٿو، جتي اصولي طور تسليم ٿيل برابريءَ جي سايي ھيٺ، عملي طور ۽ حقيقت ۾، وڏيون غير برابريون لڪل ھجن. انھيءَ ڪري، جيڪڏھن متي "انفراديت" بابت ظاھر ڪيل خيال مانع نہ ھجن ھا،

تہ هِتي ائين بہ چئي سگهجي ها تہ بغاوت جو روح سماج ۾ انفراديت جي احساس جي اوسر سان گڏ ئي جنمي ٿو ۽ متي اڀري ٿو.

شيلر جي متئين قول مان اسين هڪڙو ئي نتيجو ڪڍي سگهون ٿا- ۽ اُن لاءِ اسان وٽ تاريخ جي چٽي شاهدي موجود آهي- ۽ اُن ۾ سياسي آزاديءَ جو فڪري اصول بہ اسان جي حمايت ڪري ٿو- تہ سڌريل انساني سماج جي بنهہ دل ۾، اُن جي پوري وجود ۾، انساني حقن جي تصور جي اَٽل پڪڙيل آهي ۽ اُن ئي حد تائين اُها ناراضگي ۽ بي اطميناني بہ موجود آهي جيڪا آزاديءَ جي اُن اصول جي اڻپوريءَ تعميل جي نتيجي طور اڀري ٿي. اسان جي سماج ۾ سچي پچي آزادي ايتري ڪانہ ٿي وڌي، جيتري ماڻهوءَ جي دل ۾ اُن جي آس، يا جيترو اُن جو احساس يا شعور وڌي ٿو. اِن ڳالهہ مان اسين اِهو ئي نتيجو ڪڍي سگهون ٿا تہ بغاوت انهيءَ ئي هڪ ڄاڻوءَ يا باخبر ماڻهوءَ جو عمل آهي، جيڪو پنهنجن حقن جو شعور رکي ٿو. پر اسين ائين بہ نٿا چئي سگهون تہ اِهو فقط انفرادي حقن جو سوال آهي. جنهن ڳالهہ جي، اجتماعيت يا ايڪ سماجتا جي احساس جو ذڪر متي اسان ڪيو آهي، اُن جي حوالي سان، بلڪ عين اُن جي ڪارڻ، ائين ڏسي ٿو سگهجي تہ هِتي جيڪا ڳالهہ اهم آهي ۽ ڌيان جوڳي آهي، سا اُن وڌندڙ خودآگهيءَ يا خودشناسيءَ جي آهي، جيڪا بني نوع انسان پنهنجي پُرخطر زندگيءَ جي گذرندڙ مدتن دوران حاصل ڪندو رهي ٿو. درحقيقت، ڪنهن اِنڪا (قبيلي جي فرد) يا شودر لاءِ بغاوت جو سوال ڪڏهن اُٿي ئي ڪونہ ٿو، ڇو تہ انهن کي اُن سوال جي اُٿارڻ جو موقعو ملي ئي ملي، تنهن کان اڳ سندن "روايت" کين اُن جو جواب ڏيئي ڇڏيو آهي- ۽ جواب اِهو تہ روايت "مقدس" ۽ "ڇُهڻ کان ٻاهر" آهي. ۽ مقدس ۽ اَڇت دنيا ۾، جو بغاوت جو سوال ئي ڪونہ ٿو اُٿي، سو اِنهيءَ ڪري، جو اُن ۾ ڪي بہ حقيقي يا سچ پچ جا مسئلا پڌري پٽ ڏسڻ ۾ ئي نٿا اچن- سڀ جا سڀ جواب، اُتي جو اُتي ۽ اڳي ئي، ڏنا پيا آهن!

اڄاتل علم کي [جو بہ جيسين اڄاتل آهي، هڪ سِرّ اِلاهي آهي، غيب يا راز ئي آهي] ڏندڪٿائي ڍير هيٺان ڍڪيو ۽ لڪايو ويو آهي. پر ڪنهن مقدس ۽ اَڇت دنيا کي، ڪنهن روايت کي يا سوچ جي ڪنهن ينتر

(Mechanism) کي ماڻهو مڃي، تنهن کان اڳ، ۽ اِن لاءِ تہ هو اُن کي مڃي- يا اُن کي هو رد ڪري تنهن کان اڳ، ۽ اِن لاءِ تہ هو اُن کي رد ڪري- هميشہ هڪڙي مدت مِن جي لوچ جِي، اندر ۾ جهاتي پائڻ جِي، ۽ بغاوت جِي، ماڻهوءَ کي ضرور حاصل ٿيندي آهي. باغي هڪ اُهو ماڻهو آهي، جيڪو ڪنهن مقدس ۽ اڇت ينتر کي مڃڻ يا رد ڪرڻ وارو ٿي آهي- ۽ اُن لاءِ هو پنهنجي سامهون هڪڙي اهڙي سدي پاڌي انساني صورتحال پيدا ڪرڻ چاهي ٿو، جنهن ۾ سڀ جواب هن کي انساني نوع جا ملن، يعني اهڙا جيڪي عقل جي ٻوليءَ ۾ وڌل ۽ ويڙهيل هجن. اُن گهڙيءَ کان پوءِ، هُن جو هر سوال، هر لفظ، بغاوت جو هڪ عمل آهي. ۽ هوڏانهن هُن جي مقدس ۽ "چِئِي مُئِي" دنيا ۾ هن لاءِ هر جواب، هر لفظ، فقط مِهرَ ۽ رعايت جو هڪ اشارو ٿئي ٿو. اِنهيءَ طرح، اِها ڳالهہ ثابت ڪري ٻيهارڻ ۾ عين ممڪن آهي تہ انساني ذهن لاءِ فقط ٻہ ممڪن دنيائون ئي موجود ٿي سگهن ٿيون- هڪ مقدس ۽ اَڇت يعني "نہ ڪجهہ ڪُڇڻ نہ پُڇڻ، سڀ سهڻ" جي دنيا، يا باغي دنيا. هڪ دنيا جو غائب ٿيڻ معنيٰ ٻيءَ دنيا جو ظاهر ٿيڻ، ۽ هيءَ ظهور ڏاڍين ڪن سخت ۽ صبر آزما حالتن ۽ صورتن ۾ نمودار ٿئي ٿو. هتي وري بہ اسين اُها ئي سڀڪجهہ يا ڪجهہ نہ جي ڳالهہ ڏسون ٿا. بغاوت جي مسئلي جو هيءَ فوري حل طلب رُخ رکو اِنهيءَ ڪري اسان جي سامهون اڄ بيٺل آهي، جو اڄڪلهہ سڀِي جا سڀا سماج، پنهنجي پنهنجي مقدس ۽ اَڇت دنيا جي نسبت سان، پنهنجي حال کي نئين سر جانچڻ ۽ ڏسڻ چاهين ٿا. اسين اڄ هڪ غير مقدس ۽ اَڻ- اَڇت دؤر ۾ رهون ٿا. ائين برابر آهي تہ بغاوت يا بلوو انساني تجربي جو ڪو نچوڙ يا سارو ماحصل ڪونهي، پر همعصر تاريخ جو موجود تڪراري يا تصادمي پهلو اسان کي ائين چوڻ تي مجبور ڪري ٿو تہ 'بغاوت ماڻهوءَ جي هڪ لازمي قوت يا سگهہ آهي، بلڪ اها اسان جي انساني تاريخ جي هڪ وڏي حقيقت آهي'. اسان کي حقيقت کان جيڪڏهن غافل رهڻو نہ آهي تہ اسان کي پنهنجا قدر يا وٿون اِن ۾ ڳولي لهڻ ئي گهرجن. ڇا، اسان لاءِ انساني عمل جو ڪو قانون، روايتي مذهب ۽ مطلق (مقدس ۽ اَڇت) قدرن جي دنيا کان ٻاهر ڳولي لهڻ ممڪن آهي؟ اِهو آهي بنيادي سوال، جيڪو بغاوت اُٿاري ٿي.

مٿي اسان هڪ هنڌ ڏٺو تہ بغاوت جي شروعاتي ڏاڪي تي جيڪي قدر يا وٿون اُڀري ميدان تي اچن ٿيون، سي ڪافي ڪجهہ ڏنڌليل ۽ مبهم نوع جون هونديون آهن. پنهنجي همعصر باغي فڪر ۽ عمل جي انيڪ صورتن جي تور تڪ ۾ پهرين اسان کي ڏسڻو آهي تہ اُنهن ۾ ڪي قدر ۽ وٿون موجود بہ آهن؟ ۽ جي آهن، تہ اُنهن جي فهم ۽ معنيٰ ۽ اصل جوهر کي جيئن پوءِ تيئن وڌيڪ چٽو ڪري بيهارڻ ضروري آهي. پر سڀ کان اول جا شيءِ اسان کي ذهن ۾ رکڻي آهي، سا اِها تہ بغاوت جو عمل خود ئي اُنهن قدرن جو منڍ ۽ بنياد آهي. انساني ايڪي ۽ اتحاد جو مدار ئي بغاوت جي عمل تي آهي، ۽ بغاوت جي عمل جو واحد ۽ سمورو جواز بہ اُنهيءَ ئي ايڪ سماجتا ۽ انساني اتحاد ۾ موجود رهي ٿو. اِنهيءَ ڪري اسين پوريءَ سَنَد ۽ تصديق سان چئي سگهون ٿا تہ بغاوت جو ڪوبہ قسم، جيڪو اُن اتحاد ۽ ايڪي کان انڪاري آهي، اهو بلڪل اُنهيءَ ئي گهڙيءَ ۽ اُنهي سبب، بغاوت سڏجڻ جي حق کان محروم ٿي وڃي ٿو، ۽ پوءِ اهو محض رتوڇاڻ ۽ خونخواريءَ جو هڪ وسيلو بنجي پوي ٿو. ساڳيءَ طرح هي ايڪو ۽ اتحاد- مذهب جي ڳالهہ کي ڇڏي ڪري- زنده ٿئي، ۽ اُڀري ئي بغاوت جي روح منجهان ۽ بغاوت جي سطح تي ٿو. ۽ ائين انقلابي فڪر جي اِها ڊراما ڪلي ٿي ۽ پڌر پوي ٿي ۽ اڳتي وڌي ٿي. زنده رهڻ لاءِ ماڻهوءَ کي باغي ٿيڻو آهي. پر هن جي بغاوت کي اُهي حدون تسليم ڪرڻيون آهن، جيڪي بغاوت پاڻ پنهنجي لاءِ دريافت ڪري ٿي- اُهي حدون، جتي انساني ذهنَ پاڻ ۾ ملن ٿا ۽ اُن ميلاپ ۾ زنده رهڻ شروع ڪن ٿا. انقلابي فڪر، اِنهيءَ سبب، پنهنجي حافظي يا يادگيري کان غافل رهي نٿو سگهي. اُن کي هڪ دائمي تاڻ يا ڇڪ جي ڪيفيت ۾ رهڻو آهي. بغاوت جي عمل جي نتيجن تي ويچاريندي ۽ اُنهن جي تور تڪ ڪندي، اسان کي هر ڀيري لازمي طور ائين پڇڻو پوندو تہ ڇا، اُهو پنهنجي پهرئين عاليشان واعدي سان وفادار آهي، يا، ڪنهن ٿڪ ۽ بي سمجهيءَ سبب، اُن پنهنجي مقصد کي وساري ڇڏيو ۽ وڃي ڪنهن ظلم ۽ غلاميءَ جي ڏبڻ ۾ ڦاٿو، ۽ ڦاسي، پاڻ کي ائين پورو ئي ڪري ڇڏيائين!

اِنهيءَ طرح، اسين بغاوت جي روح جي اڏام جو هر وقت جائزو وٺي سگهون ٿا، جيڪا اُهو اُنهيءَ فڪر جي واٽ سان طيءِ ڪندو رهي ٿو،

جيڪو فڪر دنيا جي حماقت، بي مهابائيءَ ۽ ڪليءَ بي حاصلائيءَ تي اٽندي ئي يقين ڪري چڪو آهي. نامعقوليت جي تجربي ۾، ڏک انفرادي شيءِ آهي. پر جنهن گهڙيءَ کان بغاوت جي تحريڪ شروع ٿئي ٿي، ان گهڙيءَ کان ڏک اجتماعي تجربي جي صورت وٺي ٿو بيهي- يعني اهو هر ڪنهن جي تجربي طور ڏسجي ٿو. اِنهيءَ ڪري شين جي وياڪلتا ۽ ويڳاڻائيءَ کان ساڻو ٿيل ذهن پهرين ڳالهہ جيڪا ڪري سگهي ٿو، سا هيءَ ٿو ڪري سگهي تہ هو ائين سمجهي تہ اُن ويڳاڻائيءَ ۽ وياڪلتا جي احساس ۾ سڀيئي ماڻهو هَن سان حصيدار آهن، ۽ پيو تہ سڄي انسان ذات هڪبئي کان ڪٽيل هجڻ جي روڳ جي پيڙا جو شڪار آهي. ڏک، جيڪو هيڪلو ماڻهو ڀوڳي ٿو، سو دراصل گڏيل ڏک آهي- ڇو تہ سڀيئي ماڻهو ڏک جي ڪنهن حالت ۾ ورتل آهن. اسان جي روزمره جي ڪشمڪشا ۾، انفرادي بغاوت يا بيزاري اهو ئي ڪردار ادا ڪري ٿي، جيڪو فڪر جي دنيا ۾ "سُٽس"، "خبر" يا "ڇاڻ" ادا ڪري ٿي. اها رڳو پهريون ڏس آهي. پر هيءَ ڏس فرد کي پنهنجي هيڪلائپ مان ڪڍي ٻاهر ٿو ڪري. بغاوت، سچ پچ هڪ مشترڪ ميدان آهي، جنهن تي هرڪو، ٻين جي شراڪت سان، پنهنجون پهريون وٿون، پنهنجا پهريان قدر بيهاري ٿو ۽ سڃاڻي ٿو. آءٌ بغاوت ڪريان ٿو- انهيءَ ڪري اسين زنده آهيون.

(1981ع)

لڙڻ، وڙهڻ= bellum + وري= Re= Rebel/ رت جو تهڪڻ= بغ ← بغاوت (١)

(2) Lalande, "Vocabulaire Philosophique."

(3) Scheler, Max (١٨٧٤-١٩٢٨ع)، هڪ جرمن فيلسوف.

(4) Nietzsche, -Friedrich Wilhelm 1844-1900 - جرمن فيلسوف ۽ شاعر.

(5) Tertullian. قومہ جواليءَ ۾ عيسائي ٿيو. ۽ لاطيني ٻوليءَ ۾ مسيحي ادب جو پايو وڌائين.
(155A. D-222 A-D)

(6) Heathcliff: a character in "Wuthering Heights" by Emily Bronte Charlotte (1818-48).

(7) Echart, Johannes (1260-1327) هڪ جرمن فيلسوف، جنهن کي مغربي دنيا جو پهريون عظيم صوفي شمار ڪيو وڃي ٿو

غريبن جو ربدار

(ترجمو)

آرڪ بشپ (وڏو پادري)، آسڪر روميرو، 24 مارچ 1980 تي هڪ قاتل جي گوليءَ جو ان وقت نشانو بڻجي ويو، جڏهن هو سئن- سلوادور (ايلسلوادور جي راڄڌانيءَ) جي هڪ ننڍيءَ ديول ۾ واعظ ڪري رهيو هو. ملڪ توڙي ٻاهرينءَ دنيا، هرهنڌ، هن جي مارجڻ کي ننديو، ۽ عيسائي دنياجي وڏي تعداد هن کي شهادت جو درجو ڏنو. اڄ هڪ وڏو تعداد ماڻهن جو ڪيس عقيدت پيش ڪرڻ لاءِ هن جي مقبري تي حاضري ڀريندو ڏني ٿو، سئن سلوادور جي وڏيءَ ديول ۾ هن جي روح کي ثواب بخشائڻ لاءِ عبادت ڪئي وڃي ٿي ۽ سڄيءَ لاطيني آمريڪا جا عيسائي هر سال سندس ياد ملهائين ٿا.

آرڪ بشپ روميرو موت توڙي زندگيءَ ۾ ظلم کي محبت جي عيوض سان منهن ڏنو. سندس هزارين جان نثارن سئن سلوادور جي مرڪزي چوڪ تي قبضو ڪيو، ته جيئن ڪيس اتي دفن ڪجي، پر حڪومتي ڏر وارن مخالفن جي بارود ۽ هٿيارن جي ڌماڪن انهن کي ائين ڪرڻ نه ڏنو.

اڄ ايلسلوادور جي هارين وٽ رکو سندس تصوير جي موجودگي به خطرناڪ حرڪت تصور ڪئي ٿي وڃي. ۽ سندس خيالن جا انقلابي لاڙا انهن لاءِ سخت سزائن جو سبب ٿا بڻجن.

سندس وفات جي شروع وارن ڏينهن ۾ سلوادور حڪومت جي ڪارندن لاچار ڪڏهن ڪڏهن سندس ذڪر ڪيو، پر سلوادور جي پريس خاموش رهي. هن جو موت، سلوادور جي هزارين جان نثارن جي موت وانگر، عدم پيدا، گمشد ۽ بي سزا ٿي رهجي ويو.

آسڪر روميرو جي شهادت اُن دشمنيءَ جو نتيجو هئي، جنهن دشمنيءَ جو شڪار سلوادور جي سڄي ڪٿلڪ چرچ تڏهن بڻي هئي يا اُن کان به اڳ بڻجي چڪي هئي، جڏهن فيبروري 1977ع ۾ هو اُن جو وڏو پادري مقرر ٿيو هو، ۽ اُها دشمني اُن جي خلاف اڄ تائين جاري آهي. ڪٿلڪ پادري،

ڪيترائي ڪئٿلڪ بيراڳيون، ڪئٿلڪ استاد، ۽ خدمتگار گرفتار ٿيندا رهيا ۽ پڻ ماربا رهيا ۽ شديد اذيتون ۽ عذاب سهندا رهيا. ڪافي پادرين کي سندن علائقن مان ٻاهر نڪرڻ کان روڪيو ويو. ڪيترن ئي عيسائي ڪٽنبن لاءِ، خاص طرح ٻهراڙين جي ايراضين ۾، پاڻ ۾ گڏجي ويهي بائيبل جي دور ڪرڻ يا عبادت ڪرڻ تي بندش وڌي ويئي. ڪئٿلڪ ديوليون، چرچ جي ريڊيو اسٽيشن، ڪئٿلڪ يونيورسٽي، انهن جا اسڪول ۽ ٻيا تعليمي ادارا، فوج جي سنگين، مشين گنن، بمن ۽ بارودي حملن جا نشانا بڻيا. ۽ جيئن جو هي لفظ لکجي رهيا آهن، سلوادور جي موجوده وڏي پادريءَ ۽ سندس معاونن کي سرڪاري طور موت جون ڌمڪيون ڏنيون پيون وڃن، ڇوته هو سرڪاري پوليس ۽ فوج جي موتمار ٽولن هٿان ماڻهن جي قتلام کي اڄ به نندين ٿا ۽ وڏي واڪ دنياجي آڏو اُن کي پڌرو ڪن ٿا.

آسڪر روميرو ڪو سياسي اڳواڻ ڪونه هو، جيتوڻيڪ سندس زندگيءَ ۽ ڪم مان سياست جو عڪس ضرور مليو ٿي. اِن لحاظ کان هو گانڌي، مارٽن لوٿر ڪنگ ۽ بُنينگو کان مختلف هو، جيڪي حالانڪ مذهبي ماڻهو هئا پر سياسي طاقت رکندڙ اڳواڻ به هئا. روميرو صرف هڪ پادري هو. پادري يعني" ريڍار" . اِن اکر جون اونهيون پاڙون عيسائي ۽ اسرائيلي ڪتابن ۾ کُتل آهن. قديم اسرائيلي پنهنجن بادشاهن کي "ريڍار" چوندا هئا. پر هنن لاءِ اصلي ۽ بي عيب " ريڍار" خدا جي ذات هئي. عيسائين لاءِ عظيم ريڍار حضرت عيسيٰ عليه السلام آهي، جنهن پاڻ کي هڪ "سٺو ريڍار" سڏيو ۽ چيو ته " پنهنجي ڌڻ لاءِ هڪ حقيقي ريڍار ايترو جان نثار هئڻ کپي، جيئن ڌڻ کي بچائڻ لاءِ هو پنهنجي جان جي قرباني به ڏيئي ڇڏي." عيسائي پنهنجي چرچ جي اڳواڻن کي حضرت عيسيٰ جي ڪردار جي روشنيءَ ۾، ڌڻ جي ريڍار وانگر پنهنجو فرض پورو ڪندي ڏسڻ جي اميد رکن ته حق بجانب آهن.

روميرو مطابق، هڪ پادريءَ جي حيثيت ۾ سندس فرض اِهو هو ته هو پنهنجي حلقي جي ماڻهن جي حفاظت ڪري، خدا ڏانهن اُنهن جي رهنمائي ڪري، پنهنجي "رڍن" لاءِ "پاڻيءَ تونڙي چاري" لاءِ ڪوشش وٺي، ڪين نقصان ۽ مصيبتن کان بچائي- جيئن ريڍار پنهنجي رڍن کي بگهڙ کان بچائيندو آهي. هڪ ريڍار وانگر ڌڻ کي صحيح سلامت رکڻ ۽ هڪ رڍ جي ڌڻ مان

تَسي وجڻ تي وري اُن کي هٿ ڪرڻ سندس ذميداري هئي. هن پنهنجون ذميداريون ڪيئن پوريون ڪيون، اُن جو اندازو اُنهن لفظن مان لڳائي سگهجي ٿو، جيڪي هن پنهنجي موت کان چند گهڙيون اڳ هڪ اخبار واري سان ڳالهائيندي چيا. جڏهن کيس خبر هئي ته کيس نه فقط مارڻ جون ڌمڪيون ڏنيون ويون هيون پر اُن جا سانباها به تي رهيا هئا: "هڪ ريڊار طور آءٌ خدا جو شڪرگذار آهيان، جو هن مون کي منهنجي زندگي ٻين لاءِ وقف ڪرڻ جي همت عطا ڪئي - اُنهن لاءِ جن کي آءٌ پيار ڪريان ٿو ۽ اُنهن لاءِ به جيڪي منهنجي زندگي گل ڪرڻ لاءِ منهنجي پٺيان پيل آهن."

هڪ پادريءَ جو ڪم خدا ۽ ماڻهن جي گهري تعلق قائم ڪرڻ لاءِ ماڻهن جي روحاني رهنمائي ڪرڻ آهي. جيتوڻيڪ عيسائي چرچ جي هر ميمبر تي هڪجهڙي ذميداري آهي، پر دستوري طور مقرر ٿيل پادري اهڙيءَ ذميداريءَ لاءِ مڪمل طرح وقف هوندا آهن. هر پادري پنهنجي علائقي لاءِ "ريڊار" هو، پر روميرو ته سئن سلوادور جو آرڪ بشپ، وڏو پادري، هو. گويا هو وڏي علائقي جو ريڊار هو. اهڙيءَ طرح پوريءَ قوم پاران مٿس ڪي ذميداريون عائد ٿيون ٿي، حالانڪ ٻين پادرين جي پڻ پنهنجن پنهنجن علائقن ۾ اهڙي ئي هڪ حيثيت هئي.

پادري نه سياسي ليڊر آهن ۽ نه ئي هئڻ گهرجن. ڇاڪاڻ جو چرچ ڪا سياسي تنظيم ناهي، پر چرچ ۽ ان جي اڳواڻن جي بعض قدمن سياسي ماحول کي متاثر ڪيو آهي. روميرو جي چوڻ مطابق چرچ ۽ ان جي عقيدي ۽ ايمان جي هميشه دنيوي مامرن تي ڇاپ رهي ٿي. چاهي اها عملي قدم جي صورت ۾ هجي يا اهڙي ڪنهن گهربل قدم جي نه کڄڻ جي صورت ۾. ۽ اِهو اِنهيءَ ڪري، جو عيسائي عقيدو اسان کي دنيا کان الڳ ٿلڳ نٿو ڪري پر ان ۾ مصروف ۽ ان سان ڳنڍيل ٿو رکي. چرچ ڪو اهڙو "قلعو" ناهي. جيڪو "شهر" کان جدا هجي. دراصل شهر جا واسي حضرت عيسيٰ جا پوئلڳ آهن، جيڪي ان ۾ رهن ٿا، ڪم ڪن ٿا، جدوجهد ڪن ٿا ۽ اُن جي چوڌيواريءَ ۾ ئي مرن ٿا. عيسائي چرچ يا عيسائي عقيدو انساني عملن کي متاثر ڪري ٿو. هڪ عيسائيءَ لاءِ ضروري آهي ته هو صحيح رهٽي ڪرٽي اختيار ڪري، خاص طرح ٻين سان هو محبت ۽ انصاف ڪري. عيسائين جو عقيدو آهي ته

حضرت عيسيٰ اسان کي گناهن کان بچائڻ لاءِ هن دنيا ۾ آيو. ۽ غلط عملَ ئي گناهہ آهن. اهڙيءَ طرح هڪ پادريءَ جو اِهو فرض آهي تہ هو پنهنجي "ڌڻ" کي گناهن کان ۽ گناهن جي بار کان بچائي.

ائين سڄي سلواڊور جي وڏي علائقي جي ريڊار جي حيثيت ۾ هن اُنهن گناهن کي ننديو، جيڪي هن جي نظر ۾ عيسائي زندگيءَ يا تهذيب ۽ شائستگيءَ جي خلاف هئا: خاص طرح انصاف ۽ قانون جي بالادستيءَ جي نالي تي حڪومت جي ڪارندن طرفان ايذاءَ رساني، ماڻهن جون ظالمانہ ۽ آمرانہ گرفتاريون جن کي اڪثر هلي قتل ڪيو ويندو هو، جن جي قسمت جي فيصلي جي سندن پريشان حال خاندانن کي خبر بہ نہ ملندي هئي، خاص طرح ڪمزور ۽ بي يار و مددگارن جا قتل، جڄن ۽ سرڪاري عملدارن جون غلط ڪاريون ۽ سلواڊور جي شهرين جي اڪثريت، خاص طرح هاري طبقي، جي مفلسي، جهالت، ڪمزور صحت ۽ سندن موت جي تڪڙي رفتار، ۽ ڪين سياسي طاقت ۽ سياسي زندگيءَ کان محروم رکڻ واري عمل جي حرڪت وغيره.

جيتوڻيڪ عيسائين جي هميشہ اِن ڳالهہ تي گهري نظر رهي ٿي تہ ماڻهو ڪيئن زندگي گذارين ٿا، پر ڪئٿلڪ چرچ خاص طرح پنهنجي ٻيءَ وٽيڪن ڪائونسل (وٽيڪن-فرمان- VII، 5-1962) دوران دنيا جي انساني معاملن تي نظرثاني ڪئي ۽ پنهنجي اُن ذميداريءَ کي نئون رخ ڏنو. چرچ جي اُن ڪائونسل دنيا کي يقين ڏهاني ڪرائي تہ خدا تعاليٰ جي طرفان چرچ کي سونپيل اِها مِشَنِ آهي تہ خدا تعاليٰ جي رٿا ۽ نقشي مطابق دنيا جي مدد ڪري، تہ جيئن پوريءَ دنيا ۾ انصاف، امن ۽ محبت لاءِ "خدا جي حڪومت" قائم ٿئي. توڙي جو خدا جي حڪومت مناسب وقت کان اڳ ڪماليت حاصل نہ ڪري سگهندي، تنهن هوندي بہ عيسائين جو اهو فرض آهي تہ دائما اُن جي ڪماليت لاءِ جدوجهد ڪندا رهن. ۽ اِن جدوجهد جي هڪ حصي طور ضروري هو تہ چرچ ماڻهن کي غربت ۽ ظلم کان نجات ڏيارڻ لاءِ اُنهن لکين ماڻهن جي اُن نجات جو اعلان ڪري، جيڪي سندس ئي پنهنجا "ٻار" هئا، سندس ئي پَٽَ جا پانڌِي هئا.

سلواڊور جهڙن ملڪن، لٽن آمريڪا جي اڪثر ملڪن ۽ ٽِيءَ دنيا جي

ملڪن مان مراد آهي غريبن جي دنيا جنهن جي خدمت ڪرڻ چرچ جو فرض آهي. سلواڊور جي اڪثريت غريب ۽ مفلس ماڻهن تي مشتمل آهي، پر انهن مان به ڪافي ته خوفناڪ حد تائين مسڪينَ آهن. وئٽيڪن II کان پوءِ لاطيني آمريڪا ۾ ڪئٿلڪ چرچ محسوس ڪرڻ شروع ڪيو ته اُن کي غريبن جو پاسو ضرور وٺڻ گھرجي.

بحيثيت آرڪ بشپ جي، سندس ٽن سالن جي دور ۾، روميرو ديول ۾ آچر جي صبح وارن واعظن ۾ قوم جي دل ۽ ضمير جي آواز جي ڳالھه ڪئي. اهڙيءَ طرح ڪنهن ٻئي چرچ ۾ به، جتي ڪو مخالف گروپ موجود هوندو هو- جيئن اڪثر ٿيندو هو- اُتي به هن پنهنجي دل جي ڳالھه ڪرڻ کان ڪڏهن حذر ڪونه ڪيو. وڏيءَ ديول جي ريڊيو اسٽيشن سلواڊور جي ڪافي وڏي حصي ۾ سندس پيغام پهچائيندي رهي- سواءِ اهڙن موقعن جي، جڏهن بمباريءَ اُن کي خاموش ٿي ڪيو يا سرڪار طرفان اُن جي آواز کي بند ٿي ڪيو ويو.

عيسائي دين جي شريعت مطابق پادريءَ جو واعظ بائيبل جي تعليم جي سمجھاڻيءَ لاءِ هو. اِن جو مقصد هو ٻڌندڙن جي مدد ڪرڻ- جيئن اُن جي پيغام جو سندن زندگيءَ سان لاڳاپو رهي. روميرو پنهنجي پرچار ۾ سچي هفتي بلڪ گذريل هفتن جا واقعا جھڙوڪ قتل، اغوا، اره زورائيءَ واريون گرفتاريون ۽ انساني حقن جي پائماليءَ جو عڪس پيش ڪندو هو. اُنهن مان ڪافي رپورٽون ته پوليس طرفان لکيون ئي نه وينديون هيون، ۽ ٻيون وري لکي ۽ پوءِ ڦاڙي، ٽڪرا ٽڪرا ڪري، اڇلايون وينديون هيون. روميرو جو واعظ انهيءَ معنيٰ ۾ ماڻهن جو آواز هو- اُنهن جو آواز جن کي آواز نه هو ۽ اُنهن جو آواز جيڪي گرفتار ڪيا ٿي ويا ۽ اُن جي مڃڻ کان پوليس ۽ سڪيورٽي فورس انڪار ٿي ڪيو. هنن جا ڪٽنب تڏهن وڏي پادريءَ وٽ ايندا هئا، ڇو جو هنن جو ڪو ٻيو تدارڪ نه هو. نيٺ وڏيءَ ديول مظلومن جي قانوني امداد فراهم ڪرڻ لاءِ هڪ آفيس قائم ڪئي ۽ اُنهن جي مقدمن لاءِ قانوني تدارڪ جون ڪوششون ورتيون. سڄي سلواڊور ۾ روميرو جي اُن آفيس ۾، توڙي ڳوٺاڻن علائقن ۾ سندس دوري دوران، هن غريبن جون ڪيئي ڳالهيون ۽ ڳالهين تي ڳالهيون ٻڌيون- مارڪيٽ جون ڳالهيون، مارڻ،

ايذاءِ رسانيءَ، گهرن کي باهين ڏيڻ ۽ فصلن کي تباهہ ڪرڻ جون ڳالهيون ۽ قصا ٻڌا. اُن ڪم جي دوران هن کي غريب جي قرب ۽ خلوص جي خبر پيئي، جنهن هن جي مهرباني تي مچي ۽ اڪثر هن جي آڏو پنهنجي وفاداريءَ جو مظاهرو ٿي ڪيو. خاص طرح سلوادور جو اهو غريب طبقو ٿي هو، جنهن ديول جي آچر واريءَ گڏجاڻيءَ ۾ شرڪت ٿي ڪئي، ۽ هو پنهنجون دليون کولي هن کي مبارڪون ڏيندا هئا ۽ هن جا احسان مڃيندا هئا. جڏهن هن ڳوٺن جا دورا ڪيا، تہ ڳوٺن جي رهواسين سندس استقبال ڪيو ۽ پڻ سوين هزارين خط لکي سندس همت افزائي ڪئي ۽ ڪيس پنهنجو "آواز" ۽ پنهنجو "بچائيندڙ" ۽ "مددگار" سڏيو.

روميرو جي وڏي پادري ٿيڻ کان اڳ ڪيترن ئي ننڍن ڳوٺن جي پادرين عيسائي عقيدو رکندڙ ننڍڙين برادرين جي ترقيءَ لاءِ ڪوشش ورتي هئي. هارين جا گروپ هفتي ۾ هڪ دفعو پاڻ ۾ ملڻ لڳا هئا. هو گڏجي بائيبل پڙهندا ۽ ڳالهہ ٻولهہ ۽ بحث مباحثو ڪندا هئا. هو پنهنجي پنهنجي طبقي جي خوشحاليءَ لاءِ رٿائون ناهڻ ۽ اهڙا ليڊر چونڊڻ لڳا هئا، جيڪي عيسائي فلسفي ۽ بائيبل لاءِ تربيتي ڪاميٽين ۾ شريڪ ٿيندا هئا. اهڙيون ڪاميٽيون هاڻي وچ آمريڪا جي وڏي حصي ۾ ۽ ٻين اهڙن سڀنيءَ لئٽن آمريڪاجي ڀاڱن ۾ جهڙوڪ برازيل جي ملڪ ۾ ٻين هنڌن تي موجود آهن، جيڪي رومن ڪئٿلڪ چرچ جي زندگيءَ ۾ وڏي اهميت رکن ٿيون.

بهرحال، ڪڙمين جي ميل ملاقات ۽ گڏيل قدم واريءَ سوچ مان سلوادور جي جاگيردارن ۽ زميندارن کي زبردست خطرو ڏسڻ ۾ آيو. خاص طرح 1962ع کان پوءِ، جڏهن هزارين ڪڙمين کي ماريو ويو، چوتہ مڪاني طور ملڪ جي هڪ علائقي ۾ اُنهن وڏيڪ سَهَنَ جي طاقت نہ ڏيکاريندي، اتي بغاوت ڪئي هئي - سلوادور جا اُهي زميندار ۽ جاگيردار زبردست خوف ۽ هراس ۾ رهڻ لڳا هئا. لڳو لڳ، ملڪ ۾ ڪيتريون ئي عيسائي برادريون منظم ٿيڻ لڳيون هيون، ۽ ائين ڪئٿلڪ مفڪرن جي گذريل سوين سالن جي سوچ ۽ فڪر کان متاثر راڄن ۽ هارين جون تنظيمون پڻ وجود ۾ آيون. ڪيترن پادرين کي ڪڙمين جي تنظيمن ذريعي ۽ اُنهن جي سياسي دٻاءَ جي نتيجي ۾ سماج جي ڏاڍن ۽ زوردار گروهن کان سماجي انصاف جي حصول

جي اميد پيدا ٿي. اُنهن پوءِ اُنهن ڪرمين جي تنظيمن جي همت افزائي ڪئي، ۽ اُنهن لاءِ سماجي انصاف توڙي سک پريءَ زندگيءَ جي اميد جي پنهنجي پرچار ڪي وڌايو. عيسائي برادرين بائيبل جي تعليم ۽ ان جي نئين تعبير ۽ تفسير جي روشنيءَ ۾ عام ماڻهن کي وڌيڪ باخبر ڪيو ته هو ڪهڙيءَ نه تڪليف ۽ پريشانيءَ واري زندگي گذاري رهيا هئا. مظلومن ۽ هيٺن کي حضرت عيسيٰ جو پيغام ياد ڏياريو ويو، جنهن ۾ ماڻهن واسطي باوقار زندگيءَ لاءِ ڪوشش جي تلقين ڪيل هئي. ان ڪان پوءِ گڏيل مقصد لاءِ عيسائي برادرين ۽ هارين جي جماعتن جو اتحاد هڪ پيو منطقي قدم هو. اُن اتحاد ۾، عيسائي برادرين هارين جي تنظيمن جي، ڪٿي ڪجهه قدر ۽ ڪٿي گهڻي قدر، اڳواڻي پڻ سنڀالي. وڏن زميندارن ۽ جاگيردارن کي ائين عيسائي برادرين ۽ خالص هاري تنظيمن ۾ ڪو خاص فرق ڏسڻ ۾ نٿي آيو. ڇوته گهڻو ڪري ساڳيا ماڻهو، ساڳيا هاريءَ ڪمي ڪاسبي ۽ اُنهن جا اڳواڻ پنهي هنڌ موجود ڏسڻ ۾ ٿي آيا.

22 فيبروري 1977ع تي جڏهن آسڪر روميرو آرڪ بشپ ٿيو، ته هن کي اميد ڪانه هئي ته ڪو هو غريبن جو ايڏو سگهارو مددگار يا نجات ڏيارينڙ ثابت ٿي سگهندو. سلواڊور جي مشرق ۾ هڪ ننڍي جابلو ڳوٺ ۾ هو ڄائو هو. 13 سالن جي عمر ۾ هن کي هڪ عيسائي مدرسي ۾ ويهاريو ويو هو. هن جي ذهني لاڙي علائقي جي پادريءَ کي آماده ڪيو ته ڪيس اعليٰ مذهبي تعليم لاءِ روم موڪليو وڃي، جتي 1942ع ۾ ڪيس پادريءَ جو جبو عطا ڪيو ويو. روم ۾ ڇهه سال رهڻ سبب هن جي مَنَ ۾ پوپ ۽ هن جي آفيس سان وفاداريءَ ۽ عقيدت منديءَ جا جذبا پختا ٿيا. 1943ع ۾ سلواڊور واپس اچڻ تي هن سئن مائيڪل شهر جي ننڍي پادريءَ جي حيثيت ۾ پنهنجو ڪم شروع ڪيو. هن پنهنجي اُن منصب جا فرائض سرانجام ڏيندي، اخبارن ۾ لکڻ، تقريرون ڪرڻ ۽ مڪاني ريڊيو تان ڳالهائڻ جي ڪم ۾ پاڻ کي مصروف رکيو. جيڪو ڪم اُن وقت ۽ اُنهن حالتن ۾ هڪ پادريءَ لاءِ خلاف توقع هو. 1967ع ۾ پادرين جي هڪ ڪانفرنس ڪيس سيڪريٽري جنرل چونڊيو ۽ هو اِئين سئن سلواڊور (سلواڊور جي گاديءَ جي شهر) روانو ٿيو. هن جي ذهني تازگيءَ ۽ توانائيءَ ۽ عملي صلاحيتن آرڪ بشپ لوئيس چاويز

کي متاثر ڪيو، جنهن ڪيس پنهنجو خاص معاون مقرر ڪيو. ائين 1970ع ۾ ڪيس بشپ بڻايو ويو ۽ بشپن جي ڪانفرنس گڏ ڪرڻ لاءِ هن وڏي پادريءَ جي ڪافي مدد ڪئي. پنهنجي ذميدارين جي علاوه هن ڪئي "ديولين جي اخبار" جو ايڊيٽر ۽ پادرين جي تربيتي درسگاهه جو ناظم مقرر ڪيو ويو. 1974ع ۾ پوپ ڪيس سئن مائيڪل ويجهو سنتياگو-ڊي-ماريا شهر جو بشپ مقرر ڪيو، جتي هو آرڪ بشپ ٿيڻ تائين قائم رهيو.

هڪ پادريءَ ۽ بشپ جي حيثيت ۾ هن پنهنجي عملي توانائيءَ، مذهبي چاهه ۽ چرچ لاءِ ايثار جو ڀرپور مظاهرو ڪيو. پر ساڳئي وقت وٽيڪن فرمان (5-1962ع) کان پوءِ چرچ ۾ جيڪي نوان خيال يا لاڙا ابريا، تن جي باري ۾ هن ڪافي محطاط رويو اختيار ڪيو. سئن سلواڊور جي معاون پادريءَ جي حيثيت ۾ پڻ هن پادرين ۽ پادرين جي سينيٽ جي گڏجاڻين ۾ شريڪ ٿيڻ کان حذر ڪيو، جن ۾ انهن نون خيالن ۽ لاڙن جي روشنيءَ ۾ پاليسيون ۽ عملي رٿائون طيءِ ڪيون وينديون هيون. هن کي وٽيڪن جو اعلان قبول ته هو، پر اُن مان جيڪي نتيجا ٻين اخذ ٿي ڪيا، سي هن پنهنجي لاءِ قابل عمل نٿي سمجهيا - ڪائونسل چرچ کي "خداجي بندن ۽ خادمن جي جماعت" سڏيو هو، جيڪي ڌرتيءَ تي خدا جي حڪومت جو تعميراتي ڪم ڪري رهيا هئا، ته جيئن دنيا تباهيءَ کان محفوظ رهي، ۽ اُن خدا جي حڪومت جو اُهو تعميراتي ڪم ازل تائين جاري رهي سگهي. روميرو زندگيءَ جو وڏو حصو چرچ سان وابسته گذاريو هو، جنهن ۾ زور اِن ڳالهه تي هو ته اختيار مٿان کان يعني پوپ اعظم کان ٿيندو بشپن ۽ پادرين ۽ پوءِ عام ميمبرن تائين رسيو ٿي، ۽ اُنهن سڀني کي پنهنجن عملن سان پنهنجي آخرت سنوارڻي هئي. هي ته رخ هئا، جن وچ ۾ روميرو کي پنهنجي پسندجو فيصلو چرچ جي هڪ بااختيار ۽ ذميدار عهديدار طور ڪرڻو هو. روميرو زندگيءَ جو وڏو حصو چرچ ۾ گذاريو هو. ۽ سدائين هو اُن جي دستوري رخ يعني نرم رخ سان وابسته رهيو هو. انهيءَ ڪري هن کي پنهنجي هڪ رخ ۽ ذهنيت کي ٻئي تيزيءَ واري دائري عمل ۾ تبديل ڪرڻ لاءِ وقت ۽ تجربو گهربل هو. پر هن آخر ڏٺو ته چرچ ۽ انسان خدا جي ماتحت هئا، ۽ هن ذاتي طور سوچيو ته هن کي اُن واعدي جو حامي هجڻ گهرجي، جيڪو انسانن لاءِ خدا تعاليٰ جي

طرفان آهي، جيڪو اسان کي پيار ڪري ٿو؛ جڏهن اسين بي انصافين جي ڳالهہ ٿا ڪريون تہ اڄ اسان کي الٽو نند يو وڃي ٿو ۽ چيو وڃي ٿو تہ اسين سياست ڪري رهيا آهيون؛ پر اهو سڀ ڪجهہ تہ خدا جي ئي حڪم مطابق آهي، جو اسين ڌرتيءَ تي ٿيندڙ بي انصافيءَ خلاف ڳالهايون ٿا!

روميرو کي چرچ جي روايتي انفراديت مائل نرم رخ ۽ روش کان پاڻ کي موڙي اُن جي ٻئي عوام دوستيءَ جي رخ ڏانهن وڌڻ تي اُن وقت مجبور ٿيڻو پيو، جڏهن هن خود چرچ کي بہ انسان دشمن جي حملي جي زد ۾ ڏٺو. جڏهن هيءَ وڏو پادري ٿيو، تڏهن سلواڊور جي حڪومت ڪيترن ڪم ڪندڙ غيرملڪي پادرين کي ملڪ نيڪالي ڏيئي ڇڏي. سندس هڪ تقرير جي ٽن هفتن کان پوءِ هڪ عوام دشمن بندوق باز هڪ ڳوٺاڻي پادريءَ ۽ ٻن اُن جي معاونن کي ماري ڇڏيو. اُن پادريءَ، روٽيلو گرئنڊيءَ، کي روميرو ۽ سلواڊور جا سڀ پادري سڃاڻندا هئا ۽ هن جي عزت ڪندا هئا. ”اهو واقعو مون لاءِ خدا جي سڏ وانگر هو!“ هن پوءِ پنهنجن ساٿي پادرين کي چيو. هن جي تحرڪ سان، وڏيءَ ديول طرفان، گرئنڊيءَ جي موت خلاف احتجاج طور ڪئٿلڪ اسڪول ٽن ڏينهن تائين، ۽ آچر جي هفتيوار گڏجاڻيءَ کان سواءِ چرچ جون سڀ مجسلون بند رکيون، ۽ اُن آچر جي هفتيوار هڪ گڏجاڻيءَ ۾ هڪ ايلسلواڊور جي مرڪزي چونڪ ۾ سڀني ماڻهن کي اچڻ جي عام دعوت ڏني. ايندڙ هفتن ۾ ٻئي پادريءَ کي حڪومت طرفان ملڪ نيڪالي ڏني ويئي؛ سرڪار پسند هڪ بندوق باز هڪ ٻئي پادريءَ ۽ ان جي هڪ معاون کي قتل ڪيو. ۽ پوءِ فوجن شهر تي حملو ڪيو ۽ ڳوٺ ۾ جتي روٽيلو گرئنڊي ڪم ڪندو هو، درجن ماڻهن کي بنان پڇا ڳاڇا جي، ماري ڇڏيو.

ڪرنل آرٽيرو آرمنڊو مولينا اُنهن پهرين مهينن دوران ايلسواڊور جو صدر هو. روميرو ڪيس اڳيئي سڃاڻندو هو. ان ڏانهن، 1975ع ۾ سنتياگو-ڊي-ماريا جي هڪ علائقي ۾ پنجن هارين کي دفاعي فوجن طرفان ماري ڇڏڻ تي هن هڪ احتجاجي خط موڪليو هو. گرئنڊيءَ جي موت کان پوءِ آرڪ بشپ روميرو ان وقت تائين سرڪاري ڪمن ۾ حصي وٺڻ کان انڪارڪري ڇڏيو، جيستائين سرڪار طرفان اُنهيءَ قتلام خلاف تحقيقات نہ ڪرائي ويئي هئي. پر اڄ تائين، بهرحال سرڪار طرفان اُن شهر جي عام

قتلام توڙي گرئنبدي ۽ جي قتل بابت ڪابہ تحقيقات نہ ڪرائي ويئي. پهرين جولاءِ تي مولينا جي جانشين، جنرل ڪارلوس همبرٽو، عهدو سنڀاليو. آرڪ بشپ روميرو ان تقريب ۾ شرڪت نہ ڪئي، حالانڪ روايتي طرح سڀيئي پادري اهڙين تقريبن ۾ شريڪ ٿيندا هئا. هن پنهنجي ماتحت ٽن بشپن کي پڻ شريڪ ٿيڻ کان روڪيو، پر انهن مان ہن بشپن ۽ نانشو نالي پوپ جي خاص نمائندي ان تقريب ۾ شرڪت ڪئي.

ائين آرڪ بشپ روميرو جي حڪومت سان ڇڪتاڻ ختم ڪانہ ٿي بلڪ جاري رهي. آرڪ بشپ روميرو پوءِ آگسٽ 1977ع ۾ نئين صدر جي دعوت تي سائنس ملڻ ويو. ملڪ جي نئين صدر سان ان ملاقات دوران آرڪ بشپ هن جي آڏو چرچ ۽ ماڻهن خلاف سرزد ٿيل ڏوهن، پادرين جي ڏيهہ نيڪاليءَ ۽ عام خونريزين جي تحقيقات نہ ڪرائڻ، پادرين کي سندن علائقن ۾ واپسيءَ جي خوفزده ڪرڻ، بونيس جي قبضي ۾ موجود ماڻهن جي گمشدگيءَ، عام دهشت ۽ دباءَ جي ماحول، وارنٽن کان سواءِ عام گرفتارين ۽ شنوائيءَ کان سواءِ ماڻهن کي جيلن ۾ اندر رکڻ، سلوادورين پادرين جي ٻاهرين ملڪن کان واپسيءَ تي بندش ۽ چرچ خلاف سرڪاري حلقن طرفان مسلسل پروپئگنڊا ۽ الزام تراشين جي فهرست پيش ڪئي. هن تجويز پيش ڪئي تہ فوجي اڳواڻ چرچ جي نمائندن سان گڏجاڻيون ڪري، چرچ جي سماجي فلسفي جو اڀياس ڪن ۽ پلي خاطري ڪري ڏسن تہ اهي هرگز ڪميونسٽ يا منفي رجحان رکندڙ نہ آهن. هن سرڪار تي زور ڀريو تہ ماڻهن جي حالت بهتر بنائڻ ۽ ملڪ ۾ بنيادي اصلاحات نافذ ڪرڻ لاءِ اهم ۽ جاندار فيصلا ڪيا وڃن.

هن جي تجويز جي موٽ ۾ ٿلهين چند گڏجاڻين کان وڌيڪ ڪجهہ بہ نہ ٿيو. سڄي جدوجهد ۽ سڀ ڳالهيون بيڪار ثابت ٿيون. آرڪ بشپ هڪ مهيني بعد جيڪو تاڪيدي خط صدر کي لکيو، ان جو جواب بہ وري ڪيس نہ مليو. ساڳئي وقت سرڪاري فوجن هڪ ڪئٿلڪ روحاني تحريڪ، "ڪرسيلاس دي ڪرستيندادِ"، جا بہ هاري اڳواڻ ماري وڌا. نومبر ۾ فوجن ملڪ جي مشرقي حصي ۾ اوسيڪالا جي ڳوٺ تي چڙهائي ڪئي ۽ اتان وڏيءَ ديول جي ٻاهران پادريءَ ۽ ٻين مذهبي اڳواڻن کي مارڪٽ ڪئي ۽

ايذاءِ رسايا. ٽن هفتن بعد حڪومت هڪ "پبلڪ آرڊر لا" جاري ڪيو، جنهن جي نتيجي ۾ ڪيترين ئي عام ڳالهين کي سياسي ڏوهه قرار ڏنو ويو، ۽ انهن لاءِ ڳريون ڳريون سزائون مقرر ڪيون ويون. ماڻهن جي عام گرفتارين ڪرڻ جا باقاعدي اختيار پوليس کي ڏنا ويا ۽ حڪومت جي دهڙ دڙنس وارن قدمن کي قانوني پوشاڪ پهرائي ويئي. ايلسواڊور جي عام ماڻهن ۽ پادري برادريءَ جي شديد احتجاج جي باوجود، فيبروري 1979ع تائين هيءَ ظلمي صورتحال سڄي ملڪ ۾ جاري رهي.

مارچ 1978ع ۾ حڪومت جي قائم ڪيل هڪ نيم فوجي هارين جي تنظيم "آرڊين" جي ميمبرن، سئن سلواڊور جي اوير ۾ چند ميلن جي مفاصلي تي سئن-پيڊرو-پيرو-لاپن شهر جي آسپاس ظلم جي بازار گرم ڪري ڏني. ظلم جي ردعمل ۾ پڳل ماڻهن لاءِ وڏيءَ ديول پنهنجا دروازا کولي ڇڏيا، ۽ مذهبي درسگاهن کي انهن لاءِ رهڻ جي گهرن ۾ تبديل ڪري ڇڏيو. آرڪ بشپ روميرو ظلم ۽ زيادتين جي تحقيقات لاءِ هڪ ڪميشن مقرر ڪئي ۽ پنهنجن واعظن ۾ انهن ظلمن ۽ زيادتين جا سنوان سڌا ذڪر ڪيا. انهن ڏينهن ۾ ايلسلواڊور ۾ ههڙن واقعن خلاف صرف هِن جو ئي هڪ آواز سچ جو آواز سمجهيو ويندو هو. 30 اپريل تي هن وڪيلن جي ان عرضداشت جي تصديق ڪئي، جنهن ۾ وڪيلن شڪايت ڪئي هئي تہ سندن اصيل قيدين کي مقدمن جي ڪارروائيءَ لاءِ ڪورٽ ۾ آندو وڃي ٿو، تہ انهن جي جسمن تي پوليس هٿان مارڪٽ جا نشان موجود هجن ٿا، ۽ ججن جي اڏو پوليس جا اهي ئي ماڻهو انهن کي دبائين ۽ هيسائين ٿا، جن جي هٿان ئي هنن جي اها مارڪٽ ٿيل هئي. هَن اها بہ ڪلم ڪلا شڪايت ڪئي تہ سپريم ڪورٽ بہ، جنهن جو ڪم هيٺين عدالتن جي اهڙين بي انصافين تي نظر رکڻ آهي، ان ۾ ڪوبہ گهربل تدارڪ نہ ڪيو هو. جن ججن حڪومت ۽ حڪومت جي عملدارن ۽ همدردن جي ائين ڏني واڻي پاسخاطري ڪئي ٿي، اهڙن ججن کي هَن سرڪار وٽ ۽ دولتمند ماڻهن وٽ "وِڪيل مال" سڏيو.

ڪجهہ ڏينهن کان پوءِ هن کي سپريم ڪورٽ جو خط مليو، جنهن ۾ هن کان "بدڪردار ججن"جا نالا پڇيا ويا هئا. 14 مئي تي پنهنجي واعظ ۾ هن انهيءَ خط جو جواب ڏنو؛ جنهن کي سڄي ملڪ بہ ٻڌو، ڇو تہ سپريم

ڪورٽ پنهنجو خط بہ اخبارن ۾ اڳي ئي شايع ڪرائي ڇڏيو هو. اُن مان سرڪار جو مقصد هو تہ ڪيس ائين اُنهيءَ ساڳئي "بدڪردار" عدالتي نظام آڏو آندو وڃي، جنهن تي هن تنقيد ڪئي هئي. پر هن پنهنجي واعظ ۾ جيڪو ڪليو ڪلايو جواب ڏنو، سو اهو هو تہ هن "بدڪردار ججن" جو اصطلاح ڪتب ڪونہ آندو هو، جيڪو هن ڏانهن سپريم ڪورٽ جي خط ۾ منسوب ڪيو ويو هو. هڪ پادريءَ جي حيثيت ۾ عدالت اڳيان زيادتين جي نشاندهي ڪندي هن فقط عدالت کي پنهنجو فرض ياد ڏياريو هو تہ انصاف جي ناڪاميءَ ۽ انساني حقن جي پائماليءَ جو تدارڪ ڪيو وڃي، جيڪا ناڪامي ۽ پائمالي خود عدالتن جي احاطن ۾ ئي پيش ايندي ڏٺي پئي وئي. جج ملزمن جا قبوليتناما جيڪي ڪانئن اذيتناڪ مارڪٽ کان پوءِ ورتا ويا ٿي، قبول ڪري رهيا هئا. وارنٽن کان سواءِ گرفتار ٿيل ماڻهن کي ڪورٽ ۾ حاضر ڪئي وڃڻ جي حق کان محروم رکيو پئي ويو، ۽ جج ان سلسلي ۾ پنهنجي مجبوري ظاهر ڪري رهيا هئا. گرفتار ٿيلن جون مائرون ۽ پيا انهن جي ڪتنب جا ماڻهو مهينن جا مهينا بيڪار ڪورٽن جا در کڙڪائيندا ٿي رهيا تہ ڪين رڳو پنهنجن عزيزن قريبن جا پتا نشان ڀڏايا وڃن تہ هو ڪٿي بند هئا ۽ ڪهڙن ڏوهن ۾ جهليل هئا؟ هر ڀيري پوليس توڙي فوج جي طرفان اهڙن گرفتار ٿيل ماڻهن جي باري ۾ لاعلميءَ جا اظهار ٿيندا ٿي رهيا. ملڪ نيڪالي ڏنل ماڻهن کي واپس پنهنجي وطن موٽڻ نٿي ڏنو ويو. ماڻهن کان جماعت ٺاهڻ جو حق توڙي هڙتال ڪرڻ جو حق ڪسيو ويو هو- حالانڪ سلواڊورين آئين توڙي عالمي انساني حقن جي اعلان مطابق اُنهن حقن جو ايلسلواڊور جي ماڻهن کي يقين ڏياريل هو- ۽ پوءِ بہ سپريم ڪورٽ انهن حقن جي حفاظت لاءِ ڪجهہ نہ پئي ڪري سگهي! هُن طرفان لڳايل الزام، عدالت کي بدنام ڪرڻ لاءِ نہ، پر اصلاح لاءِ هئا.

"آءٌ اِن ۾ عقيدو ٿو رکان تہ هڪ ريدار جي حيثيت ۾ منهنجو اهو فرض آهي، جيڪو انجيل سڳوري طرفان مون تي رکيو ويو آهي، تہ ماڻهن سان ٿيندڙ بي انصافيءَ خلاف آواز بلند ڪريان. اُن جي نتيجي ۾ آءٌ مقدمي کي منهن ڏيڻ يا جيل ۾ وڃڻ لاءِ تيار آهيان، جيتوڻيڪ ائين ڪرڻ سان هو رڳو پاڻ کي هڪڙي وڏيڪ بي انصافيءَ جي عمل جا گنگهار ئي بڻائيندا."

آرڪ بشپ جي هن جواب کان پوءِ اُن سچي واقعي کي اُتي ئي بند ڪيو ويو. ۽ اُن بابت وري عدالت طرفان ڪا وضاحت ڪانه ڪئي ويئي.

1978ع جي آخر ڌاري هڪ ٻيو پادري ماريو ويو. حڪومت طرفان ان لاءِ چيو ويو ته حڪومت جي نئشنل گارڊن ۽ انقلابين جي هڪ گروپ جي وچ ۾ گولين جي ڏي وٺ ۾ هيءُ پادري به مئو هو. آرڪ بشپ طرفان مقرر ڪيل تحقيقاتي ڪميشن، بهرحال، اُن نتيجي تي پهتي ته پادريءَ ۽ ٻين مقتولن کي گولين جي نشاني بنائڻ ڪان پوءِ ئي اُهو گولين جي ڏي وٺ جو ڊرامو رچايو ويو هو. بهرحال، ان ڳالهه جي ثبوت تي ته مقتول پادري ارنيسٽ پريرا ڪي انقلابي گروپ سان همدردي هئي، ۽ هُن شايد ساڻن گڏجي ڪم به ڪيو هو، روميرو پنهنجو ڏک به ظاهر ڪيو، ۽ عام اعلان ذريعي هن سڀني پادرين لاءِ تنبيهه جاري ڪئي ته آئنده هو سندس مشوري ۽ اجازت ڪان سواءِ ڪهڙيءَ به نوعيت جي سياسي ڪم ۾ حصو نه وٺندا.

هن چيو ته چرچ سڀني سياسي گروپن کان مٿانهين ۽ خودمختيار آهي، ۽ هر پادري چرچ جي نمائندگي ڪري ٿو، ۽ چرچ ان دهشت گرديءَ جي ڪارروائين کي ڪڏهن به نظرانداز نٿي ڪري سگهي، جيڪي ٻنهي طرفن جي بعض ٽولن شروع ڪري رکيون هيون.

جنوري 1979ع ۾ هڪ ٻيو پادري ۽ چار ٻيا نوجوان هڪ پناهه گاهه ۾ ان وقت فوجن جي گولين جو شڪار بڻجي ويا، جڏهن هو عبادت لاءِ اتي ويل هئا. مٿن ان شڪ ۾ گوليون هلائي ويئي ته گڏجاڻي انقلابين جي هئي. آرڪ بشپ مرڪزي پلازا ۾ تدفين لاءِ گڏ ٿيل هزارن جي ميڙ کي خطاب ڪندي ٻڌايو ته صدر همبرٽو جي اها دعوٰي ته ايلسلواڊور ۾ چرچ جي خلاف ڪو به ظلم روا رکيو نه ويو آهي، نسورو ڪوڙ آهي.

جلد ئي پوءِ آرڪ بشپ روميرو ميڪسيڪو ۾ لئٽن آمريڪا جي پادرين جي گڏجاڻيءَ ۾ شرڪت ڪرڻ لاءِ ٽن هفتن لاءِ ويو، جتي هُن غريبن لاءِ سماجي انصاف گهريو، ۽ ستايل ماڻهن تي روا رکيل ظلم ۽ زبردستيءَ جي خاتمي جي گهر ڪئي. 1968ع ۾ ڪولمبيا جي شهر ميڊلن ۾ پادرين گڏجاڻي ڪري، ان امڪان تي غورڪيو هو ته "وئٽيڪن ٻئي" جي فرمان ذريعي چرچ کي مليل هدايتون لاطيني آمريڪا ۾ ڪيئن عمل ۾ آنديون

وجن، ان گڏجاڻيءَ ۾ هنن فيصلو ڪيو هو تہ غريب خلق لاءِ انصاف ۽ مظلومن لاءِ آزاديءَ واسطي عملي ڪم ڪيو وڃي. آتي ميڊلن شهر ۾، جيڪو هنن اهو فيصلو ڪيو هو، اُن جي هاڻي هنن ميڪسيڪو ۾ تصديق ڪئي ۽ چرچ تي زور آندو تہ عوام کي چرچ ۽ سماج جي معاملات ۾ پوري حصي وٺڻ جو موقعو ڏنو وڃي ۽ اُن لاءِ سندن هر طرح جي مدد، رهنمائي ۽ همت افزائي ڪئي وڃي. روميرو آتان ميڪسيڪو مان واپس اچڻ تي ماڻهن کي ٻڌايو تہ "ميڊلن" جي مشورت ۾ پادرين ڇا سوچيو هو ۽ ڪهڙا فيصلا ڪيا هئا، ۽ وڏيڪ هُن ملڪ جي سياستدانن، ڪارخانيدارن، ماهرن ۽ ڪاروباري ماڻهن کي خلوص دل سان اپيل ڪئي هئي تہ

"توهان وٽ قوم جي مسئلن جي حل جي ڪنجي آهي. پر چرچ توهان کي اها شيءِ ڏيئي رهي آهي، جيڪا توهان وٽ ڪانهي. ۽ اها آهي اميد، جدوجهد لاءِ آس ڀريو جذبو ۽ هيءُ فهم تہ اسان لاءِ دنيا ۾ هتي ئي سٺين راهہ آهي، ۽ اُن جي مسرت تہ خدا اسان جو مالڪ آهي ۽ اسان کي زور ۽ ڏاڍ کان محفوظ رکي ٿو."

مئي 1979ع ۾ حڪومت طرفان احتجاجي مظاهرين تي بار بار گوليون هلائي کين چڙوچڙ ڪيو ويو. مهيني جي آخر تائين 115 مئا، 55 گرفتار ٿيا، جن مان 30 غائب ٿي ويا، جن کي شايد هميشہ لاءِ گم ڪيو ويو، ۽ اهي وري ڏسڻ ۾ نہ آيا. جون 1979ع ۾ 123 مئا، 47 گرفتار ڪياويا، جن مان 18 غائب قرار ڏنا ويا، ڪيترا سارا زخمي ٿيا، ڪافي گاڏيون، جايون ۽ جڳهون تباهہ ڪيون ويون. وڏي پادريءَ امن جي اپيل ڪئي. هڪ وڌيڪ پادري نامعلوم ماڻهن هٿان مارجي ويو. روميرو ان کي اهڙي هڪ سٺي ۽ سرگرم پادريءَ طور ساراهيو، جنهن عيسائي برادريءَ جي هيٺن ۽ ننڍن ڪٽنبن جي رهنمائيءَ ۽ مدد لاءِ پاڻ کي وقف ڪري ڇڏيو هو.

"اسين پنهنجن استادن، مزدورن ۽ هارين سان گڏ پنهنجن پادرين جو خون پيش ڪري سگهون ٿا. اهو محبت جو سنگ ميل آهي. اهو افسوسناڪ ٿيندو تہ هڪ اهڙي سرزمين، جتي ظالمانہ نموني قتل ٿيندا هجن، اتي مظلومن ۽ متاثر ٿيلن سان گڏ پادري نہ هجن. اهي چرچ جي ساک آهن ۽ ثبوت آهن، تہ هنن پنهنجي "ڏڻ" جي معصوم ماڻهن پاران قرباني ڏني."

فساد جاري رهيا. آگسٽ 1979ع ۾ هڪ ٻئي علائقي جو پادري هڪ پوليس آفيسر هٿان مارجي ويو. آرڪ بشپ هڪ ڳوٺ جي دوري تي ويجي رهيو هو، تہ فوجين هن جي ڪار کي روڪي، ان جي تلاشي ورتي. سيپٽمبر ۾ ڪن فوجي آفيسرن هن کي اعتماد ۾ ورتو تہ صدر همبرٽو جي حڪومت جو تختو اونڌو ڪيو ويندو ۽ ان جي جاءِ فوجي آفيسرن ۽ شهرين جي هڪ اصلاح پسند حڪومت واريندي. 15 آڪٽوبر تي انقلاب برپا ٿيو ۽ وڏي پادريءَ روميرو ماڻهن کي اپيل ڪئي تہ هو هاڻي خاموش رهن ۽ نئين حڪومت کي پنهنجن واعدن نباهڻ جو موقعو ڏين.

پر نئين حڪومت "حفاظتي فوجن" کي قابو رکڻ ۾ ناڪام ويئي، ۽ 1979ع جي آخر ڌاري حڪوت سان شريڪ نيڪ نيت شهرين ڏٺو تہ هو حڪومت سان وڌيڪ معاهدو ۽ شرڪت جاري رکي نٿا سگهن. 2 جنوري 1980ع تي وڏو پادري اعليٰ آفيسرن جي هڪ گڏجاڻيءَ ۾ شريڪ ٿيو، جتي هن کين تلقين ڪئي تہ هرڪو پنهنجي ضمير جي آواز پٺيان قدم اڳتي وڌائي. سيني استعفيٰ جو فيصلو ڪيو. حڪومت جون سموريون واڳون ائين وري بہ اُنهن ئي فوجي آفيسرن جي حوالي ڪيون ويون (جيڪي هونئن بہ اُنهن ئي جي هٿن ۾ هيون)، جن همبرٽو جي خلاف انقلاب عمل ۾ آندو هو، ۽ اهو فيصلو ٿيو تہ هاڻي ڪرسچن ڊيموڪرٽڪ پارٽيءَ جي همدرديءَ ۽ تعاون سان اُهي حڪومت هلائڻ جي ڪوشش ڪندا.

1980ع ۾ جيئن ئي مخالف قوتن هڪٻئي سان اتحاد ڪرڻ شروع ڪيو، سابق اصلاحي حڪومت جي ڪن ميمبرن هنن سان اشتراڪ ڪيو. حالتون گهرو لڙائيءَ جي ويجهو پهچي ويون هيون، جيڪا روميرو جي موت کان پوءِ ڇڙي پئي هئي. آرڪ بشپ روميرو ذاتي طرح هر اُن ماڻهوءَ سان ڳالهائڻ لاءِ تيار هو، جنهن هن سان ڳالهائڻ چاهيو ٿي تہ جيئن، امن، محبت ۽ سيني لاءِ انصاف جي ڳولا ڪري سگهجي. هن جا آخري مهيني جا واعظ ڏاڍا جوشيلا ۽ فصيح هئا. هن ماڻهن کي خونريزي بند ڪرڻ ۽ اختلاف رکندڙن جي راءِ جي آزاديءَ لاءِ ۽ اُنهن جي رضامنديءَ مطابق حڪومت جي نئين سرشتي جي تلاش ڪرڻ لاءِ چيو- هُن درد ڀريءَ دل سان سيني کي چيو تہ "آزاديءَ لاءِ ماڻهن جي دانهن هڪ اها پڪار آهي، جيڪا عرش تائين وڃي ٿي، جنهن کي ڪابہ

طاقت روڪي نٿي سگھي." هُن ائين تسليم ڪندي، تہ وقت اچي ويو هو، جو ماڻهن جو منظم محاذ يعني مزدورن، شاگردن ۽ غريب ماڻهن جو وڏو حصو، هاڻي گھڻو وقت انصاف جي حصول لاءِ انتظار نہ ڪندو ۽ وڏيڪ خونريزيون برداشت نہ ڪندو، جيڪي پرامن تبديلي آڻڻ جي پاداش ۾ ڪين سر تي سهڻيون پئجي رهيون هيون.- هو وري بہ پنهي ڌرين تي امن لاءِ ڳالهين ڪرڻ تي زور ڀريندو رهيو؛ پر اهو سڀ ڪجھہ گھريلو لڙائيءَ ڪان بچڻ لاءِ، جيڪا هو پنهنجي اکين آڏو اڳواٽ ڏسي رهيو هو.

23 مارچ تي هن جي آخري آچر واري واعظ ۾ هن حڪومت ۽ ان جي هٿياربند فوج کي اپيل ڪئي تہ پاپيولر آرگنائيزيشن (عوامي تنظيم) تي ظلم ۽ زبردستي بند ڪئي وڃي، ۽ فوجي جوانن کي چيائين تہ پنهنجي ڪڙمي ڀائرن ۽ ڀينرن کي مارڻ بند ڪريو! سندس انهن اکرن جي جواب ۾ ٻئي ڏينهن هڪ ننڍيءَ اسپتال جي ننڍيءَ ديول ۾ جتي هو رهندو هو، واعظ ڪندي خود کيس بہ گوليءَ جو نشانو بنايو ويو. هن پنهنجي آخري واعظ ۾ چيو؛

"سماج جي بهتريءَ لاءِ اسين جدوجهد جي ضرورت کان بخوبي واقف آهيون. خاص طرح اُن وقت، جڏهن بي انصافي ۽ گناهہ پنهنجي پوريءَ قوت سان موجود هجن. اِها جدوجهد ئي آهي، جيڪا خدا تعاليٰ عطا ڪري ٿو، جيڪا خدا تعاليٰ چاهي ٿو، جيڪا خدا تعاليٰ اسان کان گھري ٿو."

حيدرآباد، سنڌ، 1984ع

شلان جو باندي

(ترجمو)

["شلان جو باندي" (The Prisoner of Chillon) انگريزيءَ جي عظيم شاعر، بائرن (George Gordon Noel, 6th Lord, Byron, 1788- 1824) 1816ع ۾ رچيو، جڏهن هو پنهنجي ڀَرِ جوانيءَ ۾ هو.اٺ سال پوءِ، 1824ع ۾، عمر جي ڇٽيهين سال، هُن وفات ڪئي. هُن جي جملي شعري تخليق لاءِ چيو ويو آهي تہ اُها اوچائيءَ توڙي گهيري ۾ "هڪ وڏي، اٿانگي پهاڙ" مثل آهي - ۽ اُن تي "چڙهي، اُن جو پورو لطف وٺڻ بہ اوتروئي مشڪل" ڪم هو؛ پر "هڪ ڀيرو اُن کي سَر ڪيو ويجي، تہ پوءِ اُن جي هوا ساهہ-سڏير ۽ اُن جو نظارو وسيع ۽ نظرنواز آهي." هُن کي "وزن ۽ قافيي جي مملڪتن جو پُرشڪوه نيپولئن" بہ سڏيو ويو آهي. نظم جي هِن "نثري" سنڌي ترجمي ۾، البت، اوهان کي شاعر جي اُن قافيي ۽ وزن جي شان ۽ شوڪت جو ڪو نشان ڪونہ ڏسڻ ۾ ايندو؛ پر هُن جي ڳالهہ جي بنيادي جوش ۽ جلال ۽ پرفضا بلنديءَ جي ساهہ-سڏير هوا ۽ نظرنوازيءَ جي سچي جهلڪ ضرور ملندي.

لارڊ بائرن جو هيءُ طويل نظم، يورپ جي جنيوا ڍنڍ تي اڏيل "شلان جي قلعي (The Castle of Chillon) جي قيديءَ بونيوارڊ (Bonnivard) بابت آهي، جنهن اُن ۾ 1530ع کان 1536ع تائين، عمر جا ڇهہ سال ڪاٽيا. بونيوارڊ ۽ هُن جي ٻن ڀائرن کي، ڊيوڪ آف سيواءِ (Duke of Savoy)، باندي بڻائي، اُتي قيد ۾ رکيو هو - اُن ڏوهہ ۾ تہ هُن ملڪ ۾ آزاد جمهوري رياست (A Free Democratic State) قائم ڪرڻ لاءِ وقت جي حڪومت خلاف بغاوت ۾ شرڪت ڪئي هئي. آءُ بائرن جي هِن جڳ مشهور نظم جو هيءُ سنڌي ترجمو "سنڌ جي محب وطن قيدين جي نالي" منسوب ڪريان ٿو. م.ا.ج؛ جون، ١٩٨٥ع]

شلان جو باندي

تاريڪ بنديخانن ۾ سدا روشن آزادي!
تون آهين
آزاد خيال جو ابدي ۽ ازلي روح،
ڇوتہ اُتي، دل ۾ آهي تنهنجو آستانو-
دل جيڪا فقط تُنهنجي محبت ۾ ٻَڌجي ٿي؛
۽ جڏهن تنهنجا سپوت نيڙن ۾ ڪڙجن ٿا-
نيڙن ۾، ۽ اُلن تهخانن جي نِسَت اُداسائين ۾،-
تنهنجي ڌرتي اُنهن جي شهادت سان سوڀ پائي ٿي،
۽ آزاديءَ جي نانءَ ڪي اُڏامر جا ڪنڀ ملن ٿا، هوائن ۾.
شِلان! مقدس آهي تنهنجو بنديخانو، ۽
تنهنجو ڏکي ايوانُ قربانگاهہ آهي- ڇو تہ اُتي پنڌَ تيل آهي،
بونيوارڊ جو!
ايترو، جو هُن جي پيرن جو گَسُ نهيل آهي، اُن پٿرائين پَٽَ تي-
جڻ اُهو ڪنٿريءَ ٿَڌيءَ مٽيءَ جو تَهہُ هو.
اُهي پاڪ نشانَ شل ڪو نہ ڊاهي!
ڇوتہ اُهي خدا وٽ ظلم جي دانهن آهن.

(1)

منهنجا وار سفيد آهن، پر عمر جي ڪري نہ،
نہ ٿي اُهي سفيد ٿيا آهن
ڪنهن هڪ ئي رات ۾،
جيئن ماڻهن جا اوچتا ڪنهن پَينڪَر ڊپ ۾ ٿيندا آهن؛
منهنجا لڱ ورتل آهن- پورهئي ڪان نہ،
پر ڪَسجي ويا آهن نيچائپ ۾ بيٺي بيٺي، ۽ نڪمٽائيءَ ڪان،
ڇوتہ هن آنڌي، گونگي ٽرم جو انعام اِهوئي آهي؛
۽ منهنجي بہ قسمت اُنهن جي قسمت جهڙي آهي،
جن لاءِ پلاري ڌرتي ۽ هوا

هونديون آهن منع ڪيل- بيمارن جي روڪ جون ست رڇيون،
پر مون پنهنجي جانبَ ٻيءَ جي ڳالهه لاءِ
هي نيٺر پاتا ۽ ڪڏي موت ڪي سڏ ڪيو،
اُهو منهنجو ٻيءَ جنهن باهه قبولي،
پر پنهنجي ڳالهه نہ ڇڏي،
۽ جو ٻچي ڪباب ٿيو،
اَن ساڳيءَ رت رتوليءَ ڳالهه لاءِ هُن جي ستياوان پيڙهيءَ
اڪتي وڌي، ڪاريءَ اوندهہ ۾ ٽپو ڏنو،
اسين سَتَ هٺاسين - هاڻي آءٌ هڪ آهيان، ڇهن جوانيءَ ۾
۽ هڪڙي پنهنجي عمر گذاري،
جيئن ابتدا ڪئيسين، پڄاڻي بہ اسان جي اُئين ٿي-
ظلم تي غصي جا آڙاهہ من ۾ رکندي،
هڪَ باهہ جو ٻکَ ٿيو، ۽ ٻہ جنگ ۾ وڙهندي ڪم آيا.
پنهنجيءَ ڳالهہ تي پنهنجي جيوتَ جي مُهر هنيائون،
اِئين مرندي، جيئن سندن ٻيءَ مئو،
پنهنجيءَ ڳالهہ لاءِ، پنهنجي عقيدي لاءِ-
سندن دشمن جنهن جا منڪر هٺا،
ٽي ڪالَ قيدَ ۾ اڇليا ويا،
اُنهن مان هيءَ هڪ بيحال اڄا حيات آهي.

(2)

ست پيل پايا آهن، قديم اَڏاوت جا،
هِن پراڻي جِناتي شلان جي انڌاري بنديخاني ۾-
ست ٿنيا، جهونا، ٿلها، نهرا،
۽ هيءَ سج جو هيڪلو باندي ڪرڻو-
راهہ وڃايلَ، لڄاريءَ روشنيءَ جي هڪ قُتيلَ-
فصيل جي چِير مان، مٿان ڳڙ ڪي وٽان،
لنگهي اندر ٿئي ٿي، ۽
رڙهندي، آلي پٽ تي اچي پوي ٿي-

ماچر جي ڇاپ تي ڪرنڊڙ ڪنهن تاري جي عڪس وانگر؛
۽ هر ٽنيي ۾ هڪڙو ڪڙو ڪٽل آهي،
جنهن ۾ هڪڙو نيٽر ڇُهٽيل آهي-
بوَجري نانگ جهڙو لوهہ-
ڇوتہ اُن جا چِڪَ هِن لِگن تي موجود آهن،
اهڙا اُنهن جا داڳ، جيڪي لهي نہ سگهندا
جيستائين هِن منهنجي نئين ڏينهن جي پڇاڙي ٿئي،
جيڪو منهنجي اڳين ڪي اڄ ڪائي رهيو آهي،
جن سچ ڪي اِئين اُيرندي ڪونهي ڏٺو،
سالن کان - جي آءُ ڳڻي بہ نٿو سگهان،
ڳڻي ڳڻي، آنگَ بہ اُنهن جو ڳلجي ويو آهيان-
جڏهن کان منهنجو پويون پاءُ، نيٽرن ۾ ڀڏل، ڊِرڪي پيو هو ۽ مري ويو هو،
۽ آءُ هَن جي پاسي کان پيو هوس ۽ جِي رهيو هوس.

(3)

جدا جدا ٽنيي جي نيٽر سان اسان کي ٻَڌو هٽائون،
اسين ٽي هٽاسين- پر هيڪل هيڪل، ۽ مجبور؛
هڪڙي وک بہ ڇُري نٿي سگهياسين،
هڪٻئي جو منهن بہ نٿي ڏسي سگهيو اسان،
سواءِ روشنيءَ جي اُن ڦِڪيءَ جهَڪيءَ ڦتيل جي
جنهن ۾ ويتر هڪٻئي لاءِ بيگانا ٻنجي ٿي وياسين؛
گڏ هٽاسين - پر ڪيترا نہ پري!
پيرَ نيٽرن ۾، پر دليون اسان جون ويجهيون ۽ ڳنڍيل،
اِهوئي ڪجهہ آٿت هو، ڪجهہ سُڪرُ هو، ايتري قحط ۾-
قحطُ ڌرتيءَ جي هر چڱيءَ شيءِ جو،-
هڪٻين جِي ڳالهہ ٻَڌڻُ
۽ واري واري، هڪٻين کي ڏِڍ ڏيڻُ
نئينءَ ڪنهن آس جو، يا پراڻيءَ ڪنهن ڪٿا سان،

۽ ڪو گيت دليريءَ جو وڏيءَ دل سان ڳائڻ،
پر نيٺ هي ڳالهيون سڀ پراڻيون ٿي ويون.
اسان جا آواز سَڪي ٺوٺ ٿي ويا، ترم جي پٿر سان ٺڪرندڙ پڙاڏن وانگر،
ٿلهن گرڙاٽن جيئن ٿَنل ۽ پَنيل
جيئن اُهي پراچين ڪال جي بي زبان، گهٽيل ماڻهن جا هوندا هئا؛
رڳو وهم ٿي اِهو هجي منهنجو- پر مون لاءِ هرگز
اُهي اسان جا آواز ڪونہ ٿي لڳا.
(4)
آءٌ ننهي ۾ وڏو هوس،
۽ اُنهن جي پرجهلي ٿيڻ ۽ اُنهن کي پرپائڻ لاءِ
مون کي ڪجهہ ڪرڻو هو - ۽ وَس ڪيم-
۽ اسان مان سيني وسان ڪونہ گهٽايو.
ننڍي ۾ ننڍو، جنهن سان منهنجي بابا جي دل هئي
چاڪاڻ تہ هُن جا پيرون اسان جي ماءُ جي پيرَن جهڙا هئا.
آسمان جهڙين نيرين اکين سميت.
هُن لاءِ منهنجو روح رڙندڙ هو؛
۽ اُن کي رڙڻ ٿي گهربو هو-
اهڙي پکيءَ کي اهڙي آکيري ۾ بند ڪير ٿي ڏسي سگهيو،
جوتہ هو روشن هو، بنهہ ڏينهن جهڙو
(جڏهن ڏينهُن سچ پچ مون لاءِ روشن هوندو هو
اهڙو جهڙو بازن جي ٻچن لاءِ، جڏهن اُهي
بي باڪ هوندا آهن)-
قطب جي ڏينهن وانگر، جيڪو ڪا شام نہ ڏسندو آهي
-جيسين اونهارو اُن جي جوڀن جو رهندو آهي،
طويل روشنيءَ وارو اُن جو جاڳندڙ اونهارو،
سچ جو برف ۾ ويڙهيل ٻالڪ..
۽ ائين اُوجل ۽ ٻهڪندڙ هو اُهو منهنجو ڀاءُ؛

خوش خوش ۽ اُڏمندڙ روح وارو،
جنهن جون اکيون فقط ٻين جي ڏکن تي پربيون هيون
۽ پوءِ اُهي وهنديون هيون،جيئن ٽڪر تان نارَ وَهندا آهن-
نہ تہ هو وڏي ڏکندڙ دلين کي ٺاريندو هو
جن کي ڏکيل ڏسي، هو ڦٿڪي اٿندو هو.
(5)
ٻيو منهنجو ياءُ، دل جو صاف، نُور جهڙو،
پر ٻَت جو وَنيلَ، هڪجيڏن سان هٿ اٽڪائڻ جهڙو؛
مضبوط هانءُ وارو، ۽ اڏول ارادي وارو اهڙو،
جيڪو دنيا جي خلاف ڇاتي کڍي، جنگ ڪري،
۽ سيني کان اڳ سيني تي گهاءُ جهلي ۽ جان ڏئي-
خوشيءَ سان:- پر نيڻن ۾ اِئين اُداسجڻ لاءِ هوُ نہ هو؛
اُنهن جي جهنڪار سان هَن جو روح ڪومائبو ٿي رهيو،
مون هَن کي ماٺ ۾ وجهلندو ٿي ڏٺو-
۽ سچ تہ منهنجو روح بہ وجهلندو ٿي رهيو؛ پروري بہ روحَ پنهنجي کي کِلڻ تي اُکسايم ٿي،
ايڏي پنهنجي محبوب گهرَ جي اُنهن امل نشانين کي کلائڻ لاءِ، ڪجهہ ٻهڪائڻ لاءِ.
هو جابلو شڪاري هو،
اُتي هو هرڻن ۽ ٻگهڙن جو پيڇو ڪندو هو؛
هيءُ ٽرم هَن لاءِ ٻن ٽڪرن جي وچ ڄِي اُيي ڪاهي هو،
۽ نيڻن ۾ ٻڏل هَن جا پير سڀ کان وڌ هن لاءِ عذابُ هئا.
(6)
شلان جي فصيلن سان لڳل ليمانَ جي وڏي ڍنڍ آهي -
هڪ هزار فوٽ اونهي،
جنُن ٺي پاسن جا پاڻي وهي، اُن ۾ ڳڏ ٿا ٿين؛
وچ ۾ شلان برف جهڙن اڇن ڪَنگرن سان اُڀو آهي؛
ٻاهران اُن جي پاڻيءَ جو اُهو سمونڊ لهريون ٿو هڻي؛

قلعي جي فصيل ۽ ڍنڍ جو اگهور پاڻي-
ڪوٽ تي ڪوٽ،
زنده قبر وانگر، ڍنڍجي سطح کان هيٺ،
چوٻند اهو ترم اڏيل هو،
جنهن ۾ اسين پيل هئاسين؛
رات جو ۽ ڏينهن جو پاڻيءَ جو شور اسان ٻڌو ٿي؛
اسان جي مٿن تي اُن جي آوازن جا ڌڪ لڳندا ٿي رهيا؛
۽ جڏهن هوائون تيز ٿي لڳيون،
۽ آسمان لرزيو ٿي،
۽ سياري جا ڇنڊا اِيري ڳڙکن مان اندر ٿي آيا،
۽ پاڻَ ٽڪر ڏڪيو ٿي- اُن جي ڏڪڻي مون محسوس ٿي ڪئي-
ٻنان ڏڪڻ جي-
ڇوتہ آءٌ مُرڪي سگهيس ٿي،
موت جي اُن ستمر ظريفيءَ تي،
جيڪو مون وٽ اچي مون کي آزاد نہ ڪري ٿي سگهيو!
(7)
مون چيو تہ پاسي کان منهنجي منهنجو ڀاءُ وَجهلندو ٿي رهيو،
مون چيو تہ هن جي مضبوط دل جهُرندي ٿي رهِي،
هَن کي کاڌو نہ ٿي وڻيو، ۽ اهو هَن ڇڏي ڏنو هو؛
اِنهيءَ ڪري نہ تہ اهو ڪو رکو ۽ بي سواد هو،
ڇوتہ اسين تہ شڪارين جي سڪل کاڌن تي هريل هئاسين،
۽ لذيذ کاڌن لاءِ اسان جو ڪو موهہ ڪونہ هو؛
نہ ٻہ جابلو ٻڪريءَ جي کير جي بدران اسان کي خندق جو پاڻي ٿي ڏنو
ويو،
اسان جي ماني اُها هئي جهڙي هزارن سالن کان قيدين جي ڳوڙهن ۾
ڳوهجڻ کان پوءِ پڇندي ٿي آئي-
تڏهن کان وٺي جڏهن انسان پنهنجن همذات انسانن کي
ڍورن وانگر لوهہ جي واڙنِ ۾ واڙڻ شروع ڪيو هو؛

پر اِهي ڪاڏا اسان لاءِ يا هُن لاءِ ڪهڙي شيءِ هئا؟
اُنهن ڪاڏن نہ هُن جي دل کي ۽ نہ جسم کي ٿي جهوريو،
منهنجي ياءِ جو ساهہ اِهڙي سانچي جو هو جنهن کي محلن جي هوا راس آيل نہ هئي،
اُن کي تہ اوچن پهاڙن جي آزاد هوا ئي سَڏير رکِي ٿي سگهي؛
پر سچَ مان چو روڪيان؟
ڪيترو روڪيان!
- اَتي هُن آخر دم ڏنو.
مون ڏٺو پئي، ۽ هُن جي مٿي کي گوڏو بہ ڏيئي نہ سگهيس،
هُن جو ڍرڪندڙ هٿ پنهنجي هٿ ۾ جهلي نہ سگهيس-
۽ نہ ئي چمي سگهيس هُن جي بيجان هٿ کي،-
گهٽوئي ڦٿڪيس، پر بي فائدي ڦٿڪيس،
پنهنجا نيڻ چنڊ چاهيم، اُنهن کي چَڪَ وڌم پر بي سوَد.
هُن ساهہ ڏنو- ۽ پوءِ هُن جي نيڻ جا قلف ڪليا،
۽ هُن لاءِ هڪڙي اُتامري قبر کوٽيائون اَتي ئي اُن اونداهي غار جي سرد زمين ۾.
مون هنن کي هڪ احسان ڪرڻ لاءِ چيو - هن جي لاش کي اهڙيءَ مٽيءَ ۾ پورڻ لاءِ،
جتي ڏينهن جو سوجهرو پُڄي سگهندو هجي!-
اِها منهنجي چريائپ جي سَڌ هئي،
پر منهنجي مغز ۾ اچي ويٺو هو اِهو خيال تہ موت ۾ بہ هُن جو آزاد چاول قلب اهڙيءَ انڌاريءَ ۾ آرامي ٿي نٿي سگهيو.
پر اِها پنهنجي بي پهچ منٿ بہ هوند دل ۾ سانڍي رکان ها-
هو بي تَرس اُها ٻَڌي ڪليا- ۽ هُن کي اَتي ئي سمهاري ڇڏيائون؛
مٿان پَٽَ سنئون پَٽَ تي ويو- ۽ ڪو سائو پتو گاهہ جو اُن تي ڪونہ رکيائون،
هيءُ جيڪو اسان جي دل جو گوشو هو؛
رڳو هُن جو سڪتو نيڻ هن جي قبر مٿان لَڏي رهيو هو،

اهڙي هَن جي خون جي تز نشانيءَ طور.

(8)

پر هو ٻيو، اسان جو دلبند، گل جهڙو، چمڻ جي گهڙيءَ کان وٺي ساهہ سان سانڍيل،

خوبرو، پنهنجي ماءُ جي مهانڊي،

سڄي پنهنجي خاندان جو معصوم پيارَ،

پنهنجي شهيد پيءُ جو محبوب ترين خيالَ،

منهنجي آخري اونَ، جنهن لاءِ ٿي مون گهريو هو وڌيڪ جيئڻ،

تہ اڄ هَن جو ڏک گهٽائي سگهان، ۽ ڪڏهن هو آزاد جِي سگهي؛

اهو ٿي، جنهن جو روح اجا تازو توانو هو،

فطري آزاد ۽ امنگن ڀريو-

اهو بہ نيٺ لهسجي پيو، ۽ ڏينهَنِ لنگهندي،

ڏانڍيءَ تي بيٺي ڪومائجي ويو.

او خدا! ڪيڏي نہ ڀيانَڪ ڳالهہ آهي،

انساني ساهہ جو اڏامي وڃڻ

ڪهڙيءَ بہ صورت ۾، ڪهڙي بہ حال ۾؛

مون اُن کي وهندڙ رت سان ويندي ڏٺو آهي، مون اُن کي دهشتناڪ سمنڊ ۾ لڙهندي ڏٺو آهي-

اُن جي اُڇلندڙ پيٽ تي هٽ پير هٽندي، ان جي ڀَٽيل وات ۾ ويندي ويندي، -

مون بيماريءَ جو هولناڪ بسترو ڏٺو آهي-

خشڪ، وڦلندڙ گناهہَ جنهن تي ليٽندو پيٽندو رهندو آهي؛

پر اُهي ڀَينڪر نظارا هئا- هيءُ تہ رڳو ٿي ڏک هو

جنهن ۾ اهڙي بہ ڪا ڳالهہ ڪانہ هئي- پر هو آهستي آهستي ۽ اٽل نموني

جهڪو ٿيندو ٿي ويو- ڪيڏو نہ مائيٺو ۽ نماٺو،

ڪيڏو ٿڪجي پيل، ڪيڏو نرم ۽ نازڪ، ڪيڏو نِستَ، ۽ ڪوَمل،

ڳوڙهن کان خالي، پر ڪيڏو نہ دلسوز- مهربان،

جن کي هو پويان ڇڏي تي ويو، تن لاءِ اوڪاسيلَ؛
سچو وقت آهڙي ڇهري سان جنهن جي ڪَهي
قبر تي ميار تي لڳي،
جنهن جا وَرَنَ تڏا تيندا تي ويا
هڪ لهندڙ اندلٺ جي شعاع جيئن، -
۽ تيز چمڪدار هُن جي اک،
جنهن سان اونداهو بنديخانو گهڙيءَ لاءِ چڻ روشن ٿِي تي ويو؛
۽ ٻُڌڪي جو هڪ لفظ بہ نہ- نہ ٿي
پنهنجي بي وقتيءَ قسمت تي ڪا ڪُٽڪَ، -
رکي سگهين ڏينهن جي هڪ اڌ ڳالهہ،
منهنجيءَ ٿي ڪنهن ننڊڙيءَ آس کي جاڳائڻ لاءِ،
جوتہ آءُ ماٺ بہ پڏل هوس- گهر تيل،
سبُ ڪان وڏي هِن آخري اَندوهہ بہ وڃائجي ويلَ؛
۽ پوءِ هُن پنهنجا تڏا ساهہ تي گهُٽيا،
فطرت جي هيٺائيءَ کي ڍڪڻ لاءِ جيڪي ڪٽبا آهن،
۽ اُهي وڏيڪ ڍرا تي ڪنيائين،
جهڪا ۽ وڏيڪ جهڪا تيندا تي ويا اُهي؛
مون اُهي ڪنايا، پر ٻڌي نہ سگهيس؛
مون سڏ ڪيو، جوتہ خوف بہ آءُ وائڙو هوس؛
مون چاتو ٿي تہ اميد ڪان ڳالهہ متي تي ويئي هئي،
پر منهنجي دهشت لهڻ واري نہ هئي؛
مون سڏ ڪيو، ۽ مون سمجهيو تہ هڪڙو آواز ٻڌم، -
هڪڙي زوراڻي ڇلانگ سان مون پنهنجو نيٺر ڇني وڌو،
۽ هن ڏانهن لوهہ ڪري ويس؛- مون هن کي نہ لڌو!
اُتي سياهہ هنڌ تي رکو آءُ تي ڇُريس،
رکو آءُ تي جيئس، - رکو مون تي ڪنيو
اُن انڌي بنديخاني جو گهميل ساهہ؛
پوئين- هڪ ٿي- سبُ ڪان پياري ڪڙي،

جيڪا مون کي پنهنجي ويندڙ خاندان سان ڳنڍيو بيٺي هئي،
هِن ساهه پيئندڙ جاءِ ۾ اُها به نٿي پيئي.
هڪ ڏرتيءَ جي مٿان ۽ هڪ اُن جي اندر-
منهنجا به پائر- ٻنهي جو ساهه بيهي ويو هو؛
مون اُهو هٿ ڪنيو، جيڪو سَن پيو هو،
افسوس! منهنجو ئي هٿ سچو تڏو ئي ويو؛
مٿون ۾ چُرڻ جو، ڪجهه ڪرڻ جو سَتَ نه هو،
پر محسوس ڪيم ته مان اچا جيئرو هوس-
پر ڪهڙو نه اِهو سياڻيندڙ احساس، جڏهن چاڻجي ته
جنهن سان پيار آهي سو اُئين ڪڏهن نه هوندو.
مون نٿي چاتو، ڇو
مان نٿي مري سگهيس،
مون کي ڪا دنيوي اميد نه هئي، پر ايمان هوم،
۽ اُنهيءَ خود-پسند موت کان روڪيم ٿي.
(9)
پوءِ اُتي ئي، اُنهيءَ ئي مهل، مون سان ڇا ٿيو
پوري مون کي يادگيري ڪانهي- مون کي خبر ئي ڪانه پيئي-
منهنجي اکين آڏو آنڌاري اچي ويئي، ساهه گهٽجي ويو،
۽ پوءِ انڌاري گم ٿي ويئي؛
مون وٽ سُرت نه رهي، نه احساس- ڪجهه به نه-
پٿرن جي وچ ۾ هڪ پٿر هوس،
نٿي چاتم ته ڇا ٿي چاتم،
جيئن ڪوهيري ۾ ٽلها ٽڙ بيٺا هوندا آهن؛
ڇوته منهنجي لاءِ سڀ شيءِ خالي هئي،
اُگهاڙي، ۽ سفيد، بيجان-
رات نه هئي- ڏينهن نه هو؛
ترم جي ڏياٽي به ڪانه هئي،
جيڪا منهنجي پريل اکين کي ايڏو چُبندي هئي،

پر رڳو ڪو خال هو، جنهن خلا کي ڳڙڪائي ڇڏيو هو،
۽ سُڪوت هو- جنهن کي ڪو هنڌ ڪونه هو؛
تارا نه هئا- زمين نه هئي-وقت ڪونه هو-
ڪا جهَل نه هئي- ڪا قيرِ ڪانه هئي- ڪا نيڪي، ڪا بدي نه هئي؛-
پر ماٺ هئي، ۽ هڪ بيئل ساهه هو
جيڪو نه حياتيءَ جو هو ۽ نه موت جو؛ ڪِنَ ٻڏجي ويلَ ڪاهليءَ جو سمنڊ،
انڌو، بي انت، گونگو، آچل.
(10)
مغز منهنجي ۾ هڪ چلڪاٽ اُٿيو،-
هڪ پکيءَ جي دانهن؛
پوءِ اُها بند ٿي ويئي، ۽ پوءِ وري اها آئي،
سڀ ڪان مِٺي ڪُوڪ، جا منهنجي ڪَنن تي ڪڏهن پيئي هجي،
ٿوراٿا هئا منهنجا ڪن، ۽ منهنجون اکيون
خوشيءَ ڀريل عجب ۾ هيڏانهن هوڏانهن اهي اُٿيون،
پر اُن پَلِ ته اُنهن کي ڪونه ٿي ڏٺو-
اُن پَل ته بي سرت هُيون ۽ سَمَڪ ُڪانه ٿي پين؛
پر پوءِ، ٿورو ٿورو آهُ سُوايو ٿيس،
منهنجا اوُسان جائيتا ٿيا؛
ترمر جون پتيون مون ڏٺيون، ۽ فرشُ
اڳي جيئن بلڪل منهنجن پيرن ۾ چوڦير وچڙيل،
سج جو ٽمڪو ڏٺم
اڳي جيئن گسندو، رهڙجندو ٿي نِڪتو،
ڳُڙکي مان مٿان اُهو آيو ٿي، ۽ اتان
اُهو ڪُوڪيندڙ پکي ويئل ڏٺو پئي- ايڏو آتان پيارو ۽ سباجهو،
بلڪ وڻ کان به اُتان اهو سباجهو ٿي ڏٺو؛
هڪڙو سهڻو پيارو پکي، جنهن جا کنڀ آسماني رنگ جا هئا،
۽ اُن جو راڳ، جنهن هزارين ڳالهيون ٿي ڪيون،

۽ سڀ اهي ڳالهيون اُن مون کي ٿي ٻڌايون!
مون اُن جهڙو ڀڪي ڪڏهن اڳي ڪونہ ڏٺو هو،
نہ ئي اڳتي مون کي ڪٿي اهو ڏسڻو هو؛
لڳو ٿي، اُن کي بہ مون وانگر ڪو ساٿي گهربل هو،
پر هو منهنجي اڳ جيترو بہ اداس نہ هو! ۽ اهو مون کي پيار ڏيڻ لاءِ آيو هو،
جڏهن مون کي پيار ڏيڻ لاءِ ٻيو ڪو ڪونہ رهيو هو؛
۽ ترم جي ڳڙکي مان اُن منهنجي دل کي پرڀائيندي
منهنجي احساس ۽ سوچ کي سجاڳ ڪيو.
خبر نہ آهي تہ هو اول ئي آزاد هو،
يا اُن پلِ پنهنجو پڃرو ڀڃي منهنجي پڃري جي ڪانَس تي اچي ويٺو هو!
پر، او منڙا ڀڪي! مان تہ چاٺان ٿو تہ بندُ ڇا آهي،
سو آءٌ توکي پاڻ وٽ بند ڏسڻ ڪيئن چاهيندس!
يا هيءُ ڪو ڪنين جي ويس ۾،
جنت مان آيل هڪ ملاقاتي آهي؛
ڇوتہ - (پر اِنهي سوچ لاءِ ڏٺي معافي ڏئي!)-
گهڙي اڳ، اِنهي مون کي روئاريو بہ ٿي ۽ کلايو بہ ٿي،
ڪڏهن ائين تہ نہ هو، تہ هيءُ
منهنجي ٻاءُ جو ساهہ هو، جو هيٺ لهي مون وٽ آيو هو!
پر نيٺ هوُ ٻَڙڪِي ڏيئي اُڏامي ويو،
۽ مان سمجهي ويس تہ اهو فاني جيءُ هو،
۽ اُتي مون کي ڇڏي، پيٺو مون کي هيڪلو ڪري ويو.-
هيڪلو- جيئن ڪو ڪفن ۾ لاش هوندو آهي،
هيڪلو- جيئن ڪو، اڪيلو ڪڪر هوندو آهي،
ڪنهن ڪليل صاف ڏينهن تي هڪڙو ڪو ڪڪر،
جڏهن ٻيو سڄو آسمان صاف هوندو آهي،
اُهوئي هيڪلو هڪڙو ڪڪر، فضا جي پيشانيءَ تي هڪ گهنج جيان،
جنهن کي اُتي هجڻ جو ڪو حق نہ هجي-

جڏهن آسمان ڇهچ نيرو هجي ۽ ڌرتي ايتري خوش هجي!

(11)

منهنجي قسمت ۾ هڪ قسم جو ڦيرو آيو-
منهنجا محافظ مون تي مهربان ٿيڻ لڳا،
مون کي خبرنہ آهي تہ ڇا کان هو ائين ٿيا.
هو تہ دردناڪيءَ جي نظارن سان نهي ويل هئا!
پر سچ پچ هُنن ۾ ڦيرو آيو هو:-
منهنجو ٽنل نيٺرُ
لَڙکندڙ ڪڙين سميت ائين ئي لڙکندو رهيو،
هُنن کونہ ڪجهيو.......
۽ مون کي وکن کڻڻ جي آزادي هئي! - پنهنجي ڪوٺيءَ ۾، هڪ پاسي کان ٻئي پاسي تائين،
ٽئي کان چوٿين پاسي، ۽ ڪَنڊائون هِتان کان هوڏانهن تائين،
۽ سڄي اُن جي پَٽَ تي هلڻ جِي؛
۽ ٿنين جي چوڌرد، هڪ هڪ جي، ۽
موٽي اتي اچڻ جِي جتان پنڌ شروع ٿي ڪيم،
رڳو، هلندي، اُتان پاسو ٿي ڪيم
جتي منهنجن ڀائرن جون قبرون هيون، سُڪل، خالي؛
جي ائين ٿي سمجهيم تہ بيخياليءَ کان ڪا وک
اُنهن تي پيئي ٿي- اُنهن جي غريباڻي هنڌ تي- تہ
منهنجو ساهہ سُڪي ٿي ويو، ۽
منهنجي ڇاپوٽيل دل ٿَمجي ٿي ويئي.

(12)

مون پيٽ ۾ پير رکڻ لاءِ ڪَپ ٺاهيو هو،
پر اُهو اُتان ڀڄڻ لاءِ نہ هو،
ڇوتہ مون تہ سڀيئي اُهي اُتي پوري ڇڏيا هئا
جن سان انسانَ ناتي منهنجو سڀنڌ هو؛
۽ اُن کان پوءِ سڄي ڌرتي مون لاءِ

اهڙو ئي بنديخانو هئي.... هڪ وڏِڪَ بنديخانو؛
مون کي ڪو ٻار، ڪو پيءُ، ڪو هڏّ ڪونہ هو،
ڏک منهنجي پر منهنجو ڪو ساٿي ڪونہ هو؛
ائين مون سوچيو، ۽ منهنجي دل کي ڏُوهہ اچي ويئي،
ڇوتہ اُنهن پنهنجن جي خيال ئي مون کي ڇريو ڪري وڌو هو؛
پر وري بہ آءٌ مٿي چڙهڻ لاءِ اُتاولو هوس
پنهنجي سيخن لڳل ڳِڙڪيءَ مان ڪنڌ مٿي ڪري
اوچن جبلن کي ڏسڻ لاءِ، هڪ پيرو ٻيهر،
جيڪي اُٻاڻڪيءَ اک جو وڏو پَرَ هئا.
(13)
مون اُنهن کي ڏٺو- ۽ اُهي ساڳيائي هئا،
اُهي مون وانگر هڏ ڪاٺ پر بدليل نہ هئا؛
مون اُنهن تي هزار سالَ برف جا ڏٺا
مٿي ڇوٽيءَ تي، ۽ هيٺ اُنهن جي وڏي ڊگهي ڍنڍ،
۽ آسماني رنگ جي رُون ندي پنهنجي پوري وهڪري پر؛
مون آبشارَ ٽپندي ۽ ڏوڪيندي ڏٺا
جبلن جي ڦاٽن مان ۽ ٻيٺل ٽٽل وڻن تان وَهندي؛
مون تمام پري، ڍنڍ جي ٻئي پار، سفيد پٿين وارو ڳوٺ ڏٺو،
۽ اُنهن کان وڌيڪ سفيد سڙهہ ڏٺم جيڪي اڳتي ترندا ٿي ويا؛
۽ پِي، پري کان، ويجهي، هڪڙي ننڍڙي ٻيٽاري هئي-
مون ڏي نهاري اُن مُرڪي ڏٺو،
آءٌ ئي اُن جي سامهون هوس؛
اُها هڪڙي ننڍڙي سائي ٻيٽاري هئي، وڌيڪ ڪجهہ نہ،
منهنجي ترم جي ڊيگهہ ويکر کان ٿورڙي ئي ڪا وڏي،
پر اُتي اُن تي ٽي ڊگها وڻ هئا،
۽ اُن جي مٿان جبلن جي هير کُهلي رهي هئي،
۽ اُن جي ڪنارن کان پاڻي وهي رهيو هو،
۽ اُن تي تازا جوان گل ٽڙيا بيٺا هئا،

نازڪ، سَرها سَرها ساهہ ڪنندڙ ۽ رنگارنگي.
هيٺ قلعي جي پت سان مڇيون پئي تريون، ۽ اُنهن مان هڪ هڪ ۽ اُهي
سپيئي خوشيءَ ۾ نٽي ماپيون؛
پري ڪان بازُ هوا ۾ پريو پئي اڏاٽو،
ايترو تکو اڏامندي مون اُهو ڪڏهن نہ ڏٺوهو
جيئن اُن مهل اُهو اڏاٽو پئي.....
۽ پوءِ نوان ڳوڙها منهنجي اکين ۾ پرجي آيا،
۽ مون کي ڏاڍو ڏک ٿيو- ۽ اُن پَل ائين چاهيم تہ
پنهنجي تنبي سان ڀڏل نيٺر ڪان پري هوند نہ ٿيان ها....
۽ پوءِ آءٌ هيٺ لهي آيس.
منهنجي انڌاريءَ ڪوٺيءَ جي اوندهہ
ڳريءَ هڪ ڇپ جيان مون تي ڪڙڪي اچي ڪِري؛
ائين ڇڻ ڪنهن کي بچائڻ جي ڪوشش ۾
اُن جي مٿان نئينءَ ڪنيل قبر ۾ مٽي ورائي ڇڏجي،-
۽ سچ تہ منهنجي نگاهہ کي، جيڪا ايتري ڏکويل هئي،
اهڙي ئي ڪجهہ آرام جي ضرورت هئي.
(14)
ائين مهينا هئا، يا سال، يا ڏينهن،
مون ڳڻياڪونہ ٿي- مون خيال ڪونہ ٿي ڪيو،
مون کي اکين ڪڻڻ جي بہ آس ڪانہ هئي،
۽ نڪا اُنهن مان سُکل ويران موريسَرن ڪڍڻ جِي؛
پر نيٺ ماڻهو آيا- مون کي آزاد ڪرڻ،
مون ڪونہ پڇيو، تہ ڇو، ۽ نہ ڪو اوسيئڙو هوم ڪيڏانهن جو،
مون لاءِ نيٺ بہ ڳالهہ تہ ساڳي هئي،
نيٺرن ۾، نيٺرن کان سواءِ،
مون کي نراسائيءَ سان پيار ٿي ويو هو.
۽ پوءِ ائين جڏهن هو نيٺ آيا،
۽ منهنجا سڀ بند لاٿائون،

هي ڳريون وڏيون ڀتيون مون لاءِ وقتي
منهنجو آستانو بڻجي ويون هيون-
سچوئي منهنجو آستانو!
۽ جيئن هو آيا، مون ائين ڪجهه محسوس ڪيو
جڻ ڀڻي سندم گهر مان هو مون کي ڪيڻ آيا هئا؛
ڪوريئڙن سان مون اُت دوستي ڪئي هئي،
۽ اُنهن کي وڏيءَ ڪرت سان لڳل مون ڏٺو هو،
مون ڪوئن کي سُهائيءَ ۾ راند ڪندي ڏٺو هو.
۽ اُنهن سان گڏ ائين آءٌ ڇونہ محسوس ڪريان؟
اسين سڀيئي هڪ هنڌَ جا واسي هئاسين،
۽ آءٌ، جو هر وَنسَ جو مالڪ هوس،
مارڻ جي طاقت بہ مون کي هئي- پوءِ بہ،
عجيب ڳالهہ آهي!
مِٺ ماٺ ۾ گڏجي گذارڻ اسين سکي ويا هئاسين؛
منهنجا نيڻر بہ ۽ آءٌ پاڻ ۾ دوست ٿي ويا هئاسين،
ايترو ڪجهہ ڏکهو سنگ بڻائي ڇڏي ٿو
اسان کي جو ڪجهہ اسين آهيون؛- مون پاڻ بہ
آها منهنجي آزادي ٺڏو ساهہ ڀري ورتي.

(حيدرآباد، سنڌ، 1985ع)

ڀُلنامو

صفحو	سٽ	غلط	صحيح
١٢	٢٣	١٩٤٦ع	١٩٤٧ع
٣١	٢٠	ٻوليءَ جو	ٻوليءَ جي
٣١	٢٦	مَلامتون	مَلاحتون
٣٢	١	سرسبتيون	سربستيون
٨٨	٢٣ ۽ ٢٤		

	اردو	پنجابي	ٻين ٻولين وارا	سنڌي	جملي
غلط:	73%	16%	57%	20%	6.5%
					27%
صحيح:	20.5%	6.5%	16%	57%	

27%   73%

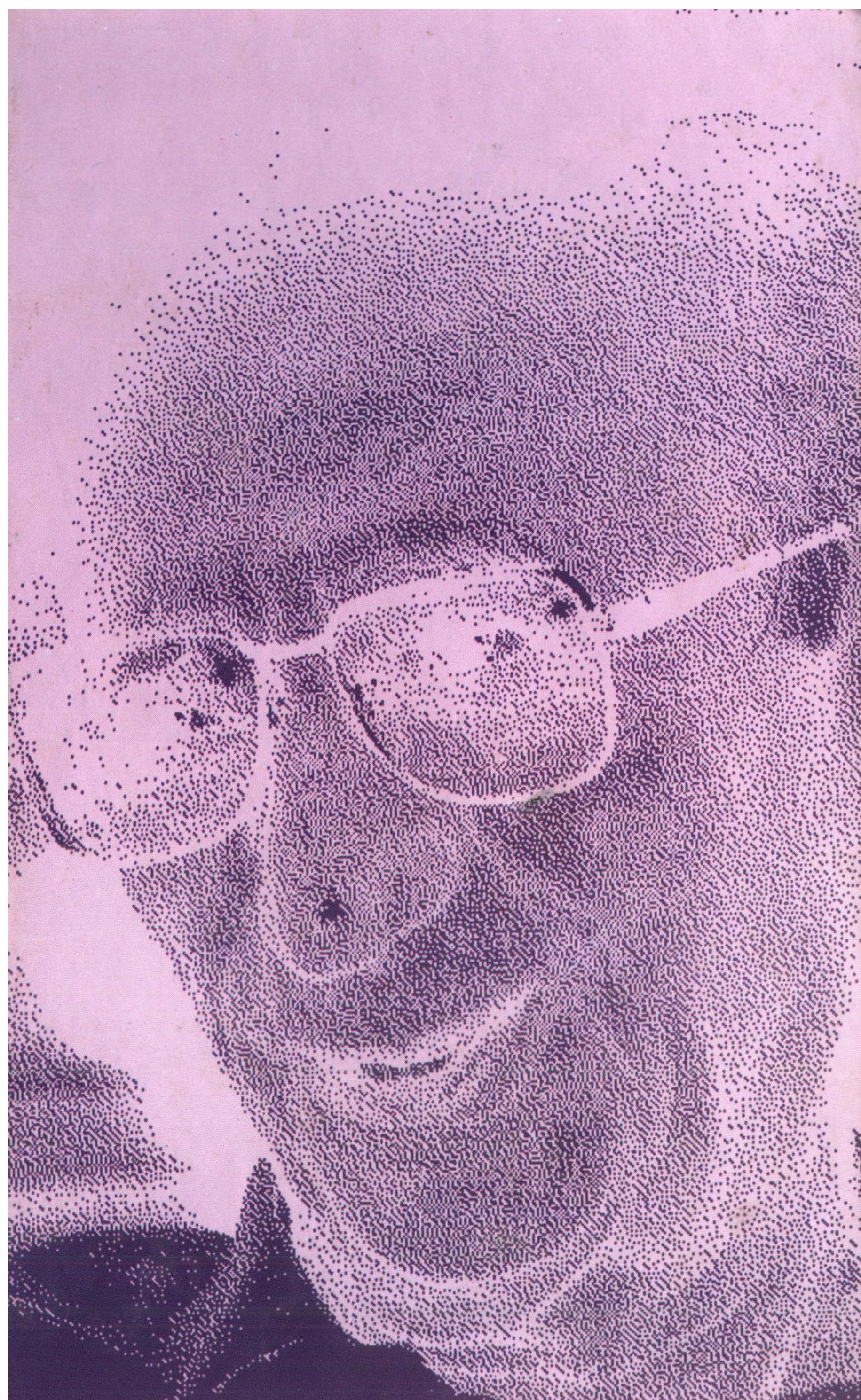
صفحو	سٽ
١٦٦	١٩

غلط: Scholiasts يا Capitalists, Scholastics

صحيح: Scholiasts يا Scholastics, Capitalists

صفحو	سٽ	غلط	صحيح
٣٥٤	١	عقلُ، ۽ سبب ۽	عقل سبب، ۽

نوٽ: ڪتاب جي هِن ڀهرئين جلد کي چئن ڀاڱن ۾ پيش ڪيو ويو آهي. صفحي ٣٩ جي چوٽيءَ تي ڀاڱي ڀهرئين جي انگ طور (١) صفحي ١٨٩ تي ائين (٢)، صفحي ٣٠٣ تي (٣) ۽ صفحي ٣٥٣ تي (٤) انگ لکي ڇڏجن. مهرباني.



پڙهندڙ نسُل . پَ نَ

The Reading Generation

1960 جي ڏهاڪي ۾عبدالله حسين ” اُداس نسلين“ نالي ڪتاب لکيو. 70 واري ڏهاڪي ۾ وري ماڻِڪَ ”لُڙهندڙ نَسُل“ نالي ڪتاب لکي پنهنجي دورَ جي عڪاسي ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. امداد حُسينيءَ وري 70 واري ڏهاڪي ۾ئي لکيو:

انڌي ماءُ ڄڻيندي آهي اونڌا سونڌا ٻارَ
ايندڙ نسل سَمورو هوندو گونگا ٻوڙا ٻارَ

هر دور جي نوجوانن کي اُداس، لُڙهندڙ، ڪَڙهندڙ، ڪُڙهندڙ، ٻَرندڙ، ڇُرندڙ، ڪِرَندڙ، اوسيئڙو ڪَندَڙُ، ياڙي، ڪاٺُو، ياجوڪَڙُ، ڪاوڙيل ۽ وِڙهندڙ نسلن سان منسوب ڪري سَگهجي ٿو، پَر اسان اِنهن سڀني وِچان ”پڙهندڙ“ نسل جا ڳولائو آهيون. ڪتابن کي ڪاڳر تان کڻي ڪمپيوُٽر جي دنيا ۾ آڻڻ، ٻين لفظن ۾ برقي ڪتاب يعنی e-books ناهي ورهائڻ جي وسيلي پڙهندڙ نسل کي وَڌڻ، ويجهَڻ ۽ هِڪَ ٻِئي کي ڳولي سَهڪاري تحريڪ جي رستي تي آڻِڻَ جي آسَ رکون ٿا.

پڙهندڙ نَسل (پَنَ) ڪا بہ تنظيمَ ناهي. اُنَ جو ڪو بہ صدر، عُهديدار يا پايو وِجهندڙ نہ آهي. جيڪڏهن ڪو بہ شخص اهڙي دعويٰ ڪري ٿو تہ پَڪَ ڄاڻو تہ اُهو ڪُوڙو آهي. نہ ئي وري پَنَ جي نالي ڪي پئسا گڏ ڪيا ويندا. جيڪڏهن ڪو اهڙي ڪوشش ڪري ٿو تہ پَڪَ ڄاڻو تہ اُهو بہ ڪُوڙو آهي.

جَهڙيءَ طَرَح وڻن جا پَنَ ساوا، ڳاڙها، نيرا، پيلا يا ناسي هوندا آهن اَهڙيءَ طرح پَڙهندڙ نَسُل وارا پَنَ بہ مختَلِف آهن ۽ هوندا. اُهي ساڳِئي ئي وقت اُداس ۽ پڙهندڙ، ٻَرندڙ ۽ پڙهندڙ، سُست ۽ پڙهندڙ يا وِڙهندڙ ۽ پڙهندڙ بہ ٿي سگهن ٿا. ٻين لفظن ۾ پَنَ ڪا خُصوصيِ ۽ تالي لڳَل ڪِلَب Exclusive Club نہ آهي.

ڪوشش اها هوندي تہ پَنَ جا سڀ ڪَم ڪار سَهڪاري ۽ رَضاڪار بنيادن تي ٿين، پر ممڪن آهي تہ ڪي ڪم اُجرتي بنيادن تي بہ ٿِين. اهڙي حالت ۾ پَنَ پاڻ هِڪٻِئي جي مدد ڪَرڻ جي اُصولَ هيٺ ڏي وَٺُ ڪندا ۽ غيرتجارتي non-commercial رهندا. پَنَ پاران ڪتابن کي ڊِجيٽائِيز digitize ڪرڻ جي عَمَلَ مان ڪو بہ مالي فائدو يا نفعو حاصل ڪرڻ جي ڪوشش نہ ڪئي ويندي.

ڪتابن کي ڊِجيٽائِيز ڪرڻ کان پو ٻيو اهم مرحلو وِرهائڻ distribution جو ٿيندو. اِهو ڪم ڪرڻ وارن مان جيڪڏهن ڪو پيسا ڪمائي سگهي ٿو تہ ڀلي ڪمائي، رُڳو پَنَن سان اُن جو ڪو بہ لاڳاپو نہ هوندو.

پَنَن کي کُليل اکرن ۾ صلاح ڏجي ٿي ته هو وَسَ پٽاندڙ وڏِ کان وَڏِ ڪتاب خريد ڪَري ڪتابن جي ليکڪَن، ڇپائيندڙن ۽ ڇاپيندڙن کي هِمٿائِن. پر ساڳئي وقت عِلم حاصل ڪرڻ ۽ ڄاڻ کي ڦهلائڻ جي ڪوشش دوران ڪَنهن به رُڪاوٽَ کي نه مڃن.

شيخ اَيازَ علمَ، ڄاڻَ، سمجهہَ ۽ ڏاهپَ کي گيتَ، بيتَ، سِٽَ، پُڪارَ سان تَشبيهہ ڏيندي انهن سيني کي بَمن، گولين ۽ بارودَ جي مدِ مقابل بيهاريو آهي. اياز چوي ٿو ته:

گيتَ بہِ ڄڻ گوريلا آهن، جي ويريءَ تي وار ڪَرن ٿا.

... ...

جئن جئن جاڙ وڌي ٿي جَڳَ ۾، هو ٻوليءَ جي آڙ ڇُپن ٿا:

ريتيءَ تي راتاها ڪن ٿا، موتي مَنجهہِ پهاڙ ڇُپن ٿا:

... ...

ڪالههَ هُيا جي سُرخ گُلن جيئن، اڄڪلهہ نيلا پيلا آهن:

گيتَ بہِ ڄڻ گوريلا آهن........

... ...

هي بيتُ اَٿي، هي بَم- گولو،

جيڪي بہ ڪٽين، جيڪي بہ ڪٽين!

مون لاءِ ٻنهي ۾ فَرَقُ نه آ، هي بيتُ بہ بَمَ جو ساٿي آ،

جنهن رِڻ ۾ رات ڪَيا راڙا، تنهن هَڏَ ۽ چَمَ جو ساٿي آ ـ

اِن حسابَ سان اٽڪاٽائي کي پاڻَ تي اِهو سوچي مَڙهڻ ته ”هاٽي ويڙهہ ۽ عمل جو دور آهي، اُن ڪري پڙهڻ تي وقت نہ وڃايو“ ناداني‌ءَ جي نشاني آهي.

پَنَن جو پڙهڻ عام ڪِتابي ڪيڙن وانگر رُڳو نِصابي ڪتابن تائين محدود نہ هوندو. رڳو نصابي ڪتابن ۾ پاڻ کي قيد ڪري ڇڏڻ سان سماج ۾ سماجي حالتن تان نظر ڪڄي ويندي ۽ نتيجي طور سماجي ۽ حڪومتي پاليسيون policies اٽڪاڻ ۽ نادانن جي هٿن ۾ رهنديون. پَنَ نِصابي ڪتابن سان گڏوگڏ ادبي، تاريخي، سياسي، سماجي، اقتصادي، سائنسي ۽ ٻين ڪتابن کي پڙهي سماجي حالتن کي بهتر بڻائڻ جي ڪوشش ڪندا.

پڙهندڙ نَسُل جا پَنَ سيني کي **چو، چالاءِ ۽ ڪينئن** جهڙن سوالن کي هر بَيانَ تي لاڳو ڪرڻ جي ڪوٺَ ڏين ٿا ۽ انهن تي ويچار ڪرڻ سان گڏ جوابَ ڳولڻ کي نہ رڳو پنهنجو حق، پر فرض ۽ اٽر گهرج unavoidable necessity سمجهندي ڪتابن کي پاڻ پڙهڻ ۽ وڌ کان وڌ ماڻهن تائين پهچائڻ جي ڪوشش جديد ترين طريقن وسيلي ڪرڻ جو ويچار رکن ٿا.

توهان بہ پڙهڻ، پڙهائڻ ۽ ڦهلائڻ جي اِن سهڪاري تحريڪ ۾ شامل ٿي سگهو ٿا. بَس پنهنجي اوسي پاسي ۾ ڏِسو، هر قسم جا ڳاڙها توڙي نيرا، ساوا توڙي پيلا پن ضرور نظر اچي ويندا.

ونڻ ونڻ کي مون ڀاڪي پائي چيو تہ ”منهنجا ڀاءُ
پهتو منهنجي من ۾ تنهنجي پَنَ پَنَ جو پڙلاءُ“.
- اياز (ڪلهي پاتم ڪينرو)